Selçuk Üniversitesi

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2003 / Güz

XVI. Sayı

Hakemli Dergi

Konya 2003

ISSN 1300 – 5057

Bu dergi, Yüksek Öğretim Kurumu'nun hakemli dergi tanımına uygun olarak yayınlanmaktadır.
Yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. Yazılar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayınlanır.
Yayınlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, disketle birlikte üç nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) teslim edilmelidir.
Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
Dergide yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

ofset hazırlık, baskı, cilt
Sebat Ofset Matbaacılık
0.332 342 01 53 – 54 / KONYA
sebat@sebat.com - www.sebat.com

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

ÇEVİRİLER

KİTAP TANITIMI

GAZZALİ'NİN "AL-RADD AL-JAMİL Lİ İLAHİYATI İSA Bİ SARİH AL-İNCİL" İSİMLİ ESERİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Prof.Dr. Mehmet AYDIN[*]

Abstract

An Evaluation On Ghazali's Work Al-Radd Al-Jamil Li Ilahiyati Isa Bi Sarih Al-Incil

Renowned Islamic scholar Ghazali's distinguished place in Islamic thought, philosophy, theology and Sufism is a commonly accepted fact by all scholars. However, his work *al-Radd al-Jamil Li Ilahiyatı İsa Bi Sarih al-Incil*, which he composed as a response to Christian Theology and which launched a new era in Muslim-Christian theological disputes has not been stated in many catalogue works in East as well as in West. It is stated only in Katip Çelebi's *Kashf al-Zunun* under the name *ar-Radd al Jamil Ala men Ghayyara't-Tevrat wa al-Incil*... Renowned orientalist Steinschneider also mentions this work referring to Katip Çelebi. Although the work is presented in both Katip Çelebi and Steinschneider as a work discussing Bibel's distortion, it is mainly on Gospel's distortion according to the Gospel itself.

İslâm Düşüncesi ve felsefesi tarihinde çok önemli bir yer tutan Gazzali'nin (1059-1111), Kelam, Felsefe ve Tasavvuf alanlarındaki şöhreti, hem doğuda hem de batıda tartışmasız kabul edilmiştir. Ancak Gazzali'nin Hıristiyanlığa red mahiyetinde kaleme aldığı " Al-Radd al-Jamil Li İlahiyat İsa bi

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Sarih Al- İnjil"[1] isimli eseriyle, İslam-Hıristiyan polemik tarihinde yepyeni bir çığır başlattığı, uzun süre bilim ve düşünce tarihinden gizli kalmıştır. Bunun için "Al-Radd Al-Jamil "den, doğuda ve batıda yapılan katalog çalışmalarında bilgi verilmemiştir. Sadece, Keşfuz Zunun'da[2] "Er Redd'ül-Jamil Ala Men Gayyarat-Tevrat ve İncil" ismiyle Gazzali'ye bir eser isnat edilmektedir. Ünlü İlahiyatçı Steinschneider'de buna bağlı olarak aynı eseri zikretmektedir.[3] Gerek Keşfu'z-Zununda ve gerekse Steinschneider'de zikredilen eser "Tevrat ve İncil'in tahrifini" hedef almakla beraber; al-Radd al-Jamil li İlahiyatı İsa bi Sarih al-İncil'in" hedefi, İncil metinleriyle İsa'nın ulühiyetini reddir..

Gazzali'nin "al-Radd al-Jamil li İlahiyatı İsa bi sarih al- İncil" isimli eserinden ilk bahseden L. Massignon olmuş ve Gazzali'nin bu eseri üzerinde "Le Christ Dans Les Evangiles Selon al-Gazzali" isimli bir makale yazmıştır.[4] Böylece Massignon, Gazzali'nin bu eseri üzerine araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Massignon, Gazzalinin bu eserini İstanbul Ayasofya kütüphanesi 2346-2347 nolarda kayıtlı olduğunu bildirmiştir. Biz Gazzali'nin bu eserini Ayasofya kütüphanesi 2246 da 54 yaprak olarak tespit ettik. Robert Chidiac, Massignon'nun haber verdiği bu iki yazmayı temin ederek Gazzali'nin al- Radd al- Jamil'ini neşre hazırlamıştır. Muhteva yönünden iki nüsha arasında fark yoktur. R. Chidiac bu iki nüshanın edisyon kritiğini yaparak yayınlamak üzere iken; al- Radd al-Jamil'in bir üçüncü nüshasının Leiden kütüphanesinde bulunduğunu öğrenmiştir. Bu nüshanın da 22 yaprak olduğunu bildirmektedir. Leiden nushasınında diğer nüshalardan farklı olmadığını gördükten sonra R. Chidiac, bu üç yazmanın ışığı altında Gazzali'nin " al-Radd al-Jamil"ini Arapça olarak yayınlamış ve Fransızca'ya tercüme etmiştir. Fransızca çeviriye, L. Massignon bir önsöz yazmıştır.[5] Daha sonra Gazzalinin "al-Rad al-Jamil"i R. Chidiac'ın yazdığı uzun bir mukaddime ve Abdul-Aziz Abdül-Hakk Hilmi'nin yazdığı yüz sahifeye yakın bir giriş 1974'de Kahire'de Arapça olarak yayınlanmıştır.[6] Gazzalinin "al-Radd al-Jamil" isimli eserinin, L. Massignon tarafından 1932 yılında yazdığı yazıya kadar tanınmamış olmasının sebepleri üzerinde

[1] R. Chidiac, er- Reddül-Cemil, Kahire, 1974; El-Gazzali, Refutlation Exellente de la Divinite'de Jesus Chirist d' aprés les Evangiles, Fr. Çev. R. Chidiac, Paris, 1939

[2] Katip Çelebi, Keşfu'z-Zunun, II., s,837

[3] Steinschneider, Moritz, Polemisch und Apologetische literatur, Leipzig, 1877 No: 31, s, 48

[4] l.Massignon, le Christ Dans les Evangiles Selon Al-Gazzali, Revue des Edutes İslamiques, 1932, VI, 523-536

[5] Gazzali, Refutation Excellente de la Divinitede Jesus Chirist d'aprés les Evangiles, Texte Etabli, Traduit et Comment" par Robert Chidiac, Preface de L. Massignon, Paris, 1974

[6] R. Chidiac, er-Reddü'l-Cemil, Kahire, 1974

fazla bir şey söylenmemiştir. Ancak R. Chidiac bu sebepleri şöyle açıklamaktadır :

1. Gazzali'nin İncil metinlerini doğru kabul etmesi
2. Theopatique (mecazi) dil imtiyazının sadece İsa için kabul edilmesi
3. Teslis konusundaki Gazzali'nin risalesindeki müphemiyet.

Hıristiyanların, Gazzali'nin bu eserinden bahsetmeme nedenleri de düşündürücüdür. Acaba, Gazzali'nin eserlerini karakterize eden inceliklerin, güçlüklerin, mantıki sertliklerin, Hıristiyan müelliflerini hayrette bırakmış olacağı ve ona cevap verme yetkisini ve gücünü kendilerinde görememeleri sebep olarak gösterilebilir mi? Fakat, ilk asırların birçok teolojik tartışmaları, hangi mezhebe mensup olursa olsun, Hıristiyan polemikçilerin delil nokta-i nazarından kendilerini kısır görmediklerini ortaya koyduğu için, R. Chidiac, bu ihtimalleri kuvvetli görmez.[7]

"al-Radd al—Jamil"in, Gazzali'ye ait olup olmadığı konusu da ciddi tartışmalara neden olmuştur. Bunun için, M. Bouyges, Gazzali'nin bu eserini "şüpheli" eserler arasında zikretmiştir.[8] Aynı yolu A. Badawi [9] W. M. Watt [10] izlemiştir. Gazzali'nin "al- Radd al-Jamil" isimli eserini mevsuk (authentiques) olarak kabul edenler de vardır. Bunlar arasında, Abû Rida'yı[11], N. Daniel'i[12], D. Sourdel'i[13] ve M. Smith'i [14] sayabiliriz. Hatta Hava Lazarus YAFEH, bu eserin Gazzali tarafından değil, İslamiyet'i kabul eden bir Hıristiyan tarafından yazılmış olabileceğini öne sürer.[15] R. Chidiac'ın, "al-Radd al-Jamil" in Gazzali'ye ait olup olamadığı konusunda ki fikirleri bu açıdan önem taşımaktadır. Bunun için

---

[7] er-Reddü'l- Cemil, s, 124;R. Exellente,s, 20

[8] M. Bouyges et M. Allard, Essai de Chronologie des oeuvres de Al- Ghazali (Al- Gazel), Beyrouth, 1959, Appendice VI, p, 125-126

[9] A. Baddawi, les oeuvres d'al-Ghazali (en Arabe), le Caire, 1961, p.262 No:83

[10] W. M. Watt, Dans JRAS, 1952, p. 24-25, M. Watt, The Study of Al-Ghazali, dans oriens, XIII-XIV, 1961, p, 121-131; M. Watt, Muslim İntellectual; A. Studyon al- Ghazali Edimbourg, 1963

[11] Abû Rida, al-ghazali und seine widerlegung der Griechichen philosophic, Madrid, 1952, p. 49-56

[12] N. Daniel, İslam and the west, The Making of an İmage , Edimbourg, 196e, P.50 et N. 5, P. 334

[13] D. Sourdel, Un Pamphlet musulman Anonyme d'epoque Abbaside Conhe les Chrétiens Dans REİ XXXIV, 1966, p, 5, N, 3

[14] M. Smith, Dans Al-Ghazza'li the mystic, Londres, 1944

[15] Hava Lazarus YAFEH, Philosophical Terms as a Criterion of Authunticity in the Writings of Al-Ghazali'in Studia İslamica, XXV. , 1966, p, 111-121

R. Chidiac'ın bu konuda yaptığı inceleme, "al-Radd al-Jamil"in Gazzali'ye aidiyeti konusunda tereddütleri gidermektedir. Bunu, "al-Radd al-Jamil"de kullanılmış olan bazı terimlerin, Tehafutü'l Felasifede de kullanılmış olması, "al-Radd al-Jamil" deki mevcut fikir sisteminin, Gazzali'nin diğer eserlerindeki yakınlığı; "al-Radd al-Jamil" in Gazzali'ye aidiyetini kuvvetlendirmektedir. [16] Çünkü Gazzali'nin alışılmış tasavvurları, değerli fikirleri, onun bütün eserlerinde görülmektedir. Bunlar, sperma ile üreme olayı, Musa'nın yılan olmuş asası, ölülerin dirilmesi, filozofların uğursuzluğu, otoriter deliller, sağlam yorum prensipleri gibi fikirlerdir. Ancak, "al-Radd al Jamil" de kullanılan yumuşak üslubu, devrik cümle tiplerinin kullanılmış olmasını, eser de yer yer görülen muhakeme noksanlığını, Gazzali'ye isnad etmek doğru değildir.[17] "al-Radd al-Jamil"de kuru ve mücerret bir üslup hakimdir. "al-Radd al-Jamil" de olan bu özellikleri, R. Chidiac şöyle açıklamaktadır: "Gazzali, bu eseri, İskenderiye'deki kısa ikameti devresinde mahdut sayıda bir dinleyicinin önünde dikte ettirmiş veya sadece muhtevasını ortaya koymuştur. Dinleyicilerden bazıları, acele notlar tutmuş ve sonrada bu notları Gazzali'ye icaze için takdim etmiştir. Bu eski bir usuldür. Buna emali denir.(Bu muhtemelen imla'dır.)[18] "al-Radd al-Jamil"de görülen noksanlıklar,tezatlı cümleler, tekrarlar, eserdeki üslubun yazıdan çok konuşma özelliği taşıması R. Chidiac'i böyle bir hipoteze sevketmiştir.[19] Ayrıca Gazzali'nin İskenderiyye'ye gidip gitmemesi de bazılarınca şüphe ile karşılanmıştır.[20] "al-Radd al-Jamil" in nerede kaleme alındığı konusunda, L. Massignon ve R. Chidiac, bu eserin İskenderiyye'de yazılmış olabileceği noktasında birleşirler.[21] Hatta R. Chidiac bu konuda şunları söyler:

1- "al-Radd al-Jamil" de üç cümle Arapça olarak yazılmamıştır. Bu cümlelerden ikisi İbranice ve biri de kıptice yazılmıştır. İlk nakil çıkış IV/6 dan yapılmıştır:"işte onun eli kar gibi bir cüzzamla kaplıydı", R. Chidiac bu tercümenin doğru olmadığını ileri sürmekte, Gazzali'nin Tora'daki metne bir açıklama yapmak zorunda kaldığını, böylece Gazzali'nin eski ve yeni ahit konusunda iyi bir bilgiye sahip olduğunu belirtmektedir. Ancak Gazzali'nin İbranice tercümesi

[16] er-Reddü'l-Cemil, s, 127
[17] er-Raddü'l-Cemil, s, 128; R. Excellente, s, 23
[18] er-Raddü'l-Cemil, s,130; R. Excellente, s,24
[19] er-Raddü'l-Cemil, s,131; R. Excellente, s,24
[20] G. Hourani, The Chronologif of Ghazalis Writings, dans Jaos, 79, 1959 ,p, 229; F. Jabre, la Biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsidérécs á la Lumiere des Tabaqat de Sobki, dans MİDEO, I, 1945, p, 94
[21] L. Massignon, Revue des Etudes İslamiques, IV., 525; er-Reddü'l Cemil, 132,294

çok akıcı değildir ve kelimeler bir gariptir. Hatta bu yazının ne orijinal İbranice'ye nede Aramice'ye benzemediği de ileri sürülmüştür.[22] İkinci nakil[23], Markos 15/34, Matta 27/46 dan "Elohi, Elohi Lema şevaktani" şeklinde kiptice verilmiştir. Yine Gazzali, "al-Radd al-Jamil"de Yuhanna 1/14 den kiptice olarak naklettiği "Söz insan olup, aramızda yaşadı. Onun yüceliğini gördük."cümlelerini izah ederken, kıpti etimilojisine müracaat ediyor, Arapça tercümenin doğru olmadığını söyleyerek buradaki fiilin sarâ değil, sana'a olduğunu belirtiyor.[24]

2-Diğer yandan Gazzali'nin, "al-Radd al-Jamil" de verdiği İncil nakilleri, kıpti kilisesinin kullandığı İncil cümlelerine uymaktadır.[25]

3- "al-Radd al-Jamil" genel bir tarzda, özellikle Yakubilere hitap edilerek kaleme alınmıştır. Mısır Yakubilerinin bahis konusu olduğunu Teslis doktrinin, Akl, Âkil ve Makûl ile izah edilmesi açıkça ortaya koymaktadır. Bu konunun açıklamasını Ebu'l-Berâkat b. Keber'de buluyoruz.[26] Diğer yandan "al-Radd al-Jamil" üzerinde çalışan başka müelliflerde Gazzali'nin kıptice bildiği kanaatindedirler.[27] Ancak, R. Chidiac ve Wilms, Gazzali'nin kıptice bildiği kanaatinde değillerdir.[28]Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, R. Chidiac, "al-Radd al-Jamil" in yazıldığı muhitin kıpti muhit olduğunda israr etmektedir. Bu fikir Wilms, tarafından da dolaylı olarak desteklenmiştir.[29]

Bütün bu yaklaşımlar Gazzali'nin "al-Radd al-Jamil"i yazdığı muhitin kıpti kilisesinin muhiti olduğunu belirtmekte ve Gazzali'nin kıpti kilisesinin Arap yazarlarının kullandığı terimleri kullandığını ortaya koymaktadır.[30]

"al-Radd l-Jamil"in Mısır'da Kıpti muhitlerde yazıldığı konusunda R. Chidiac ve L. Massignon hem fikirdirler. Her iki yazarda, Gazzali'nin Mısıra gelişini 1099yılında Haçlılar tarafından Kudüs'ün ele geçirilmesinden sonraya koymaktadırlar. Bu ise XI. Yüzyılın sonudur. R. Chidiac'a göre, Mısır'a, nizamiye medresesindeki saygınlığı ile gelen Gazzali'yi, Halife el-Muntasır (öl:1094)

---

[22] Er-Reddül-Cemil, s,32
[23] Er-Reddül-Cemil, s,23
[24] Er-Reddül-Cemil, s,132,294; R. Excellente, s, 25
[25] Er-Reddül-Cemil, s,133; R. Excellente, s,26
[26] Ebu'l-Berekat b. Keber, la Lampe des Tenebras, Patrol Orient, 20/537538
[27] L. Massignon, Revue des Etudes İslamiques, 1933, VI, p. 526
[28] R. Chidiac, Refutation Excellente, 59; Franz Elmar Wilms, Al-Ghazalis Schrift wider die Gottheit Jesu, Leyde, 1966, p, 100
[29] Wilms, p, 154-164
[30] Ebu'l-Berakat B. Keber, Patrol Orient, 20/637-638

resmen Hıristiyanlara cevap vermekle görevlendirilmiştir.[31] Fakat, "al-Radd al-Jamil" in 1974 kahire baskısına yazdığı önsözde Abdü'l-Hak Hilmi, böyle bir görevlendirmenin imkansız olduğunu, Çünkü, Halife el- Muntasır'ın 1094'de öldüğünü, Gazzali'nin ise Bağdatı 1095'de terk ettiğini yazmaktadır.[32]

"al-Radd al-Jamil"in genel muhtevasının tahliline girmeden önce , Gazzali'nin kullandığı İncil'in de hüviyetini ortaya koymakta yarar vardır. Çünkü, Gazzali'nin verdiği İncil numaraları, Kitab-ı Mukaddesin vulgate diye bilinen Latince tercümesinin BAB taksimine uymamaktadır. Erpenius tarafından 1616 yılında Leiden'de yayınlanan Arapça İncil tercümesiyle, Gazzali'nin İncil'den verdiği örnek cümleleri mukayese eden R. Chidiac, iki İncil arasında bir nokta hariç, tam bir mutabakat olduğunu belirtmektedir. İki İncil arasında ki fark, Yuhanna İncilinde 30. bab olarak bilinen yer, "al-Radd al-Jamil"de 25. bab olarak gösterilmiştir. [33] Ancak R. Chidiac'a göre bu fark da müstensihe bağlı bir hatadır.

Gazzali, o güne kadar Hıristiyanlık konusunda yazılmış reddiyelerin üzerinde önemle durduğu tahrif konusu ile ilgilenmemiştir. Bu, Gazzali'nin, mevcut İncil metinlerini, Allah Kelamı olarak kabul ettiği anlamına gelmez. Bizce bu, Hıristiyanlarla yapılan tartışma ve mücadelede Gazzali'nin seçtiği bir mücadele taktiği ve münakaşa stratejisidir. Böylece Gazzali, hasımla kendi sahalarında, kendi silahlarıyla savaşmayı tercih etmiştir, onların inançlarını, yine onların inandığı değerlerle sarsmaya yönelmiştir.

Gazzali'nin "al Radd al-Jamil" deki hedefi, İsa'nın sadece bir peygamber olduğunu ortaya koymak, ona ulühiyet isnat eden Hıristiyan inancını yıkıp, onun beşerliğini ispat etmektedir. Gazzali, bu ana tezi İspatlamak için, bir taraftan tezini destekleyen İncil pasajlarını, diğer yandan da zıt İncil pasajlarına müracaat etmekte ve böylece, Hıristiyanların onlara verdiği yorumların yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır.[34] Nihayet Gazzali, hasımlarının, metni anlama tarzlarını doğrulamak için sığındıkları akli deliller sahası üzerinde hasımlarını takip

[31] Réfutation Excellente, s, 36

[32] Abdü'l –Hak Hilmi, er-Reddü'l-Camil, Kahire, 1974, s, 137, Dipnot:5-6

[33] Erpenius'un bu İncil'i,İgnaizo Guidi tarafından edebi İnciller arasına sokulmuştur. Bak:İgnazio Guidi, la Traduzion değil Evangeli'in Arabico, Roma, 1988. Bu İncil tercümesinin Mısır asıllı olduğunu Erpenius, önsözünde açıklamaktadır. Yine o, Bab taksiminin İskenderiyye'de yapıldığını da ilave eder: "al-Radd al-Jamil", s, 196.Gazzali'nin "al-Radd al-Jamil"de kulandığı kıptice nakillerinde, orta çağda aşağı Mısır'da kullanılan Kıpti diyalektiği olan BOHAİRİ'ye benzediğini ileri sürenler de olmuştur. Bak: Hava Lazarus-Yafeh, Etude sur la polemique İslamo-Chrétienne, Revue des Etudes İslamiques, 1962/2, s, 232

[34] er-Reddü'l-Cemil, s, 243-266;294-308

eder. Hıristiyanların Nesturi, Ya'kubi, Melkit gibi, İsa'nın tabiatı üzerinde farklı görüşler ileri süren ekollerin görüşlerini gözden geçirerek, bunların kendi aralarında ki tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışır. Netice de, İsa-Mesih'in ulühiyetinin ne vahiyle ne de saf akılla savunulamaz olduğunu bütün açıklığı ile ortaya koyar.[35]

Gazzali, İsa'nın mucizelerini kabul ederek, "al-Radd al-Jamil" de bahsetmektedir. Fakat Gazzali'ye göre bu mucizelerin, Hıristiyanların anlattıkları anlam da apolojetik bir değeri yoktur. Gazzali'ye göre "lanetlenmiş incir ağacının kuruması" gibi birçok mucizeler basit harikalardır.[36]Gazzali'ye göre, bunlar gibisini bütün Allah dostları yapabilir. Diğer mucizelerde, İsa'yı öteki peygamberlerden ayırmaz. İsa'nın gösterdiği hiçbir mucize, onun ulühiyetini ispatlamaz. Hatta, İsa'nın ölüyü diriltmesini bile, Musa'nın asasını yılana çevirmesinden daha küçük görür. Ona göre,çünkü Musa, tabiatı icabı, cansız bir şeye hayat vermiştir. Halbuki diriltme, bir şeyi ilk haline döndürmektir.[37]

"al-Radd al-Jamil" de Gazzali'nin sergilediği tavır, bütün İslam polemikçilerinde olan İslâmi tavırdır. İsa'nın ulühiyetini redde ve bu konudaki Hıristiyan teolojisinin görüşlerini tenkidde, daima İslam'ın ulühiyet kavramının ışığında muhakeme yürütmektedir. Gazzali, bu doğrultuda, Allah'ın yüceliğini açıklamakta, mahiyet farkı olan Allah'la insanın birleşmesinin kabulünün, korkunç bir küfür olacağını belirtmektedir.[38]

Gazzali, İncillerden verdiği nakillerle ilgili kullandığı metodu, bizzat kendisi şöyle açıklamaktadır.

1-Gazzali, İncil'deki akılla bağdaşan lafzi anlamları kabul etmektedir. O,Akla aykırı olan lafızlara mecazi anlam vererek yorumlamakta, Hıristiyanların verdiği anlamların geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

2-Diğer yandan İncil'deki çelişkili gibi görünen metinleri, uzlaştırmaya çalışarak, onlardan makul bir yorum çıkarmaktadır.

Böylece Gazzali, Hıristiyanlığın temel İnanç doktrinini tenkit etmek için, " Kristolojik problemleri" temel tenkit konusu yapmaktadır. Bunun için Süryaniliğin bir kolu olan Yakubi Kilisesinin, Melkit Hıristiyanlığının, Nesturi Hıristiyanlığının, İsa'nın tabiatıyla ilgili doktrinlerini, bütün ihtimaller açısından incelemiş

[35] er-Reddü'l-Cemil, s, 266-294; R. Excellente, s, 26-43
[36] er-Reddü'l-Cemil, s, 255-256
[37] er-Reddü'l-Cemil, s, 239
[38] er-Reddü'l- Cemil, s, 146,

ve Allah-insan birleşmesinin hem kitabî naslarla, hem de akılla imkansız olduğunu göstermeye çalışmıştır.[39] Böylece Gazzali, ittihadı (Allah-İnsan birleşimini) maddi olarak değil; manevi yorumlarla izah etmeye çalışmıştır. Bu haliyle Gazzali, Avrupa'da zuhur eden Socinianisme'in öncüsü sayılmaktadır.[40]

Netice olarak diyebiliriz ki;Hıristiyanlığa bir reddiye olarak kaleme alınan "al-Radd al-Jamil" İslâm-Hıristiyan polemik tarihi içinde, genel polemik gelişimin bir merhalesini teşkil etmesi yönünden dikkat çekicidir. "al-Radd al-Jamil", Gazzali'nin bilinmeyen bir yönünü göstermesi ve bize XII. asırdaki Mısır / İskenderiyye'nin dini tarihi hakkında bilgi vermesi yönüyle, İslam düşünce tarihi içindeki yerini her zaman muhafaza edecektir.

[39] er-Reddü'l- Cemil, s, 267-283
[40] er-Reddü'l- Cemil, s, 149; R. Excellente, s, 39

SAĞLIK / DİN SOSYOLOJİSİ

Doç.Dr.Mehmet BAYYİĞİT[*]

Abstract

Sociology of Health/ Religion

Today it has been commonly accepted that cultural and structural values have played in emergence of diseases as much as micro-organism. As one of the fundemantal dynamics of the social culture, religion has also impact and different sanctions on the social system of health/disease. Religious/mystic and magical beliefs and practices occupy an eminent place in the attitudes and practices concerning the diseases. In our country, there is a few experimential researches on the relations between the health system and religion. Among the studies on the Health Sociology, the relations of religion-health/disease have been neglected and also this has been rarely examined in the studies of Sociology of Religion. Nowadays, the problem of health has become a very important field. That's why, it is a great shortcoming that the Sociology of Health and the Sociology of Religion have not paid attention to the social system of health which is the important element of the social culture and in which they have been interacted with the religious beliefs and attitudes as well.

İnsanlığın ne kadar kadim tarihine, önceki dönemlerine gidilirse gidilsin, daima dinle karşılaşıldığı [1] gibi, sağlık ve onun olumsuzu olan hastalık da, muh-

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

[1] H.Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, PUF, Paris 1967, s. 106.

temelen, insan toplumu ortaya çıktığından bu yana insan zihnini kurcalayan temel konulardan biri olmuştur. [2]

Prehistorik dönemlerde hastalıkların tedavisiyle ilgili elimizde yeterli deliller olmamakla birlikte iki yöntemin uygulandığı söylenebilir : İlki, dini esaslara dayanan, hastalığı hastanın ruhu ile ilgili cinni bir olay olarak algılama ve onu bedenden çıkarmaya razı etmekten ibaret sihirbazlık, diğeri de halen varlığını sürdüren folklor mahiyetinde olandır. Yine tıbbın en eski tarihiyle ilgili araştırmalar, ilk zamanlarda hekimin aynı zamanda bir din adamı olduğunu, din ile hekimlik görevlerinin birbiriyle karıştığını bize göstermektedir. [3] Hastalıkları olağanüstü tanımlama, başka bir ifade ile, hastalığın doğal bir oluştan daha çok sihir veya büyüsel olduğu anlayışı, insanlığı uzun zaman meşgul etmiş, tedavi usulleri de buna göre yapılagelmiştir.

Batı kültüründeki sekülerleşme süreci gözönünde bulundurulduğunda zaman içinde din olgusu toplumsal işlevini/gücünü kaybettikçe, tıp bundan doğan boşluğu doldurmuş, rasyonelliğin toplumsal bir değişimi zorlamaya başlamasıyla da, toplumda tıbba doğru yönelim artmıştır. Artık, toplumda hekim ile din adamının işi farklılaşmış, kilisenin yerini tıp klinikleri almaya başlamıştır. [4] Böylece modern dönemde din kurumu, toplumsal gücünü kaybetme mesabesinde, sağlıkla ilgili işlevini de tıbba terk etmek zorunda kalmıştır.

Ancak, modern tıptaki tüm gelişmelere rağmen hemen hemen her toplumda çok sayıda insan, hala geleneksel tıpta çözüm aramaktadır. Çünkü, modern tıp, sadece geleneksel toplumlarda değil, modern toplumlarda da geleneksel tıbbın yerini bütünüyle alamamıştır. Özellikle dünyanın bazı bölgelerinde, geleneksel tıp, modern tıbba oranla daha geniş bir kesime hitap etmektedir. Modern veya biyolojik ya da batı tıbbı olarak da adlandırabileceğimiz tıp, deney ve araştırmaya dayanan bilimsel uygulamalarla hastalığı daha çok hastanın dışında oluşan birtakım fiziksel ögelere (virüs, bakteri... gibi) bağlarken geleneksel tıbbın uygulandığı gerek doğu gerekse batı toplumlarında, hastalığa yaklaşım daha çok toplumsal, ahlaki ya da ruhani özellikler göstermektedir. [5]

Medikal sosyoloji veya sağlık sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilen Parsons, XIX. Yüzyıldan bu yana yaygınlık kazanan hastalıkların kökeninde biyolojik nedenler olduğu anlayışını kökünden değiştirmiş, sağlığı salt fiziksel saymanın, organik düzeyle sınırlandırmanın dar bir bakış açısı olduğunu vurgulayarak, kavramın kapsamını, bir taraftan canlı tekinin içinde bulunduğu fiziki

[2] Tallcott Parsons, "Sağlık ve Hastalık Sosyolojik Bir Eylem Perspektifi", Çev. Tülin Kurtarıcı, *Toplumbilim*, S. 13, İst. Temmuz 2001, s. 99.

[3] Feridun Nafiz Uzluk, *Genel Tıp Tarihi I*, A.Ü.Tıp Fak. Yay., Ank. 1959, ss. 10, 16

[4] Zafer Cirhinlioğlu, *Sağlık Sosyolojisi*, Nobel yay., Ank. 2001, ss. 51- 52.

[5] Gül Özsan, "Geleneksel ve Modern Tıp Üzerine" *Toplumbilim*, s. 13, Temmuz 2001, ss. 77-78.

çevreyle, diğer taraftan da eylem ortamı ve telic sistemle yani bireyin psikolojik ve sosyo-kültürel çevreleriyle ilişkilendirecek şekilde genişleterek, "insanın kendisi hem canlı bir organizma hem de bir kişiliği, toplumsal ve kültürel bir varlığı olan bir aktör olduğundan, sağlık/hastalığın insana dair hem organik hem de sosyo-kültürel bir fenomen" [6] olduğu anlayışını getirmiştir.

Bugün artık kabul edilmektedir ki, sağlık sorunlarının tıp biliminin dar kapsamları içerisinde kalındıkça çözülme şansları yok gibidir. Sağlık, her şeyden önce toplumsal bir olgu gibi durmaktadır. Bundan dolayı, hastalıkların ortaya çıkmasında, mikro organizmaların oynadıkları rol kadar, toplumların kültürel ve yapısal özelliklerinin de rol oynadığı [7] bilinmelidir. Çünkü, aile, eğitim, siyaset, ekonomi, din nasıl sosyal bir kurumsa, sağlık da insanların ihtiyaçlarını karşılaması ve sosyal bir yapısı olması gibi özellikleri nedeniyle sosyal bir kurumdur. Kurumlar arasındaki ilişki ve etkileşim nedeniyle, doğal olarak kurumlardan herhangi birinde meydana gelen bir değişme veya gelişmeden diğerleri de etkilenir. Diğer yandan, sağlık ve hastalığın her toplumun kültürünün bir parçası olması nedeniyle, toplumun hastalık hakkındaki değer yargıları, inanç ve tutumları o kültürün özelliklerini taşır. Hastalık evrensel bir olgu iken, hastalığın algılanışı ve tedavi usulleri kültürler arası farklılıklar dolayısıyla, toplumdan topluma farklılık gösterir. Her toplumun kültürü, sosyal organizasyonu, sağlık/hastalık problemini kendi değerler sistemine göre geliştirmekte, bu sorun kültür biçimlerine göre anlam kazanmaktadır. Demek ki, sağlık tıptan ve doğadan daha çok toplumun bir ürünü olmaktadır. Bu nedenle, tarihsel süreç içerisinde hastalık modellerinin ekonomik ve sosyal gelişmeye bağlı olarak sistematik bir biçimde değişmesi bunun kanıtıdır. [8]

Kültürün bir parçası olarak halk içinde yaşamakta olan geleneksel tıp veya halk tababeti (folk medicine), modern tıptan farklı olarak, toplumun ortaklaşa malıdır. Bir folk kültürde, herhangi bir hastalık ve onun tedavisiyle ilgili bilgiler /uygulamalar toplumun bireyleri tarafından paylaşılır. Geleneksel tıbbın kaynaklarına dair bilgiler, pratikler ve inançlar geniş ölçüde kaybolmasına rağmen, inançlar ve pratiklerin kendileri geleneksel sistemin içinde kök salmıştır. Böylece halk tababeti bilgisi, kişiden kişiye, kuşaktan kuşağa informel öğrenme şekilleriyle aktarılır. Böyle bir toplumda bir kimse, diğer kültür unsurlarını nasıl öğreniyorsa, halk tababetini de öyle öğrenir. [9] Bundan dolayı, günümüz mo-

---

[6] Talcott Parsons, *a.g.m.*, ss. 104-106.

[7] Zafer Cirhinlioğlu, *a.g.e.*, s. 5, 7.

[8] Nurşen Özçelik Adak, *Sağlık Sosyolojisi Kadın ve Kentleşme*, Birey yay., İst. 2002, ss. 9-10.

[9] Orhan Türkdoğan, *Doğu Anadolu'da Sağlık-Hastalık Sisteminin Toplumsal Araştırması*, A.Ü. yay.,
Erzurum 1972, s. 37.

dern toplumlarında bile, modern tıp tedavi şekillerinin yanısıra, folk toplum kültürünün bir unsuru olan geleneksel tıp uygulamalarının devam etmekte olduğunu görebilmek mümkündür.

Toplumsal kültürün temel dinamiklerinden olan din de, sosyal bir kurum olarak sağlık/hastalık sosyal sistemi üzerinde etkiye ve değişik yaptırımlara sahiptir. Örneğin, bazı yiyeceklerin yenmesi serbestken bazıları yasaktır. Bu, İslam dininde sevap, günah/haram kavramlarıyla belirlenir. Ağrı konusunda dini ve mitik açıklamalar vardır. Müslümanlar için yazgı, Hindular için karma, yani geçmişteki reenkarnasyonlardan kalan bir yük, Hıristiyanlar için ise, günahın kutsal kara kamçısıdır. Hastalıkların tedavisinde de dinden yararlanılmaktadır. [10] "Hastayı iyileştirme tekniğinde psiko-somatik ve hatta sosyo-somatik hastalıkların tedavisinde dini hayat çoğu defa "hastanın dünyasına" etkide bulunur. Bazı hallerde, kader ve hastalık arasında sıkı bir nedensellik bağı kurulmak suretiyle de rasyonel faktörler problem dışı görülür." [11]

"Hastalıklarla ilgili tutum ve davranışlarda dini-mistik ve büyüsel inançlar ve pratiklerin önemli bir yer tuttuklarını" belirten Ünver Günay, araştırmasında [12] ; özellikle kırsal alanlarda halkın %97'sinin folk tababetinin etkisiyle, pek çok hastalıklarla dini-mistik ve büyüsel inançlar arasında nedensellik bağları kurduğunu, böylece birçok hastalığın sebebinin fiziki ve biyolojik olmaktan ziyade dini ve ahlaki bakımdan zayıflığa, kader inancına, tabiatüstü güçlerin, cinlerin ve kötü ruhların etkisine bağladığını, toplum kültürü içinde, tabiatüstü ve dış dünya ile ilgili pek çok fizik ötesi inançların yer aldığı dinin, hakim durumda olup, kişilerin dünya görüşlerini ona göre şekillendirdiğini gözlemlemiştir.

N.Özçelik Adak, kadınlar üzerine yaptığı bir alan araştırmasında, [13] geleneksel tıp veya halk tababeti ve popüler tıpla ilgili bulgularının yanısıra, kadınlar arasında sağlıkla ilgili uygulamaların modern tıbbın gelişmesine karşın yine de dini inanç ve gelişmelerden bağımsız olmadığını söylemekte; "Allah yol vermezse doktor hiçbir şey yapamaz", "Ecel geldi, baş ağrısı bahane","Allah kimseyi hastaneye düşürmesin, orasız da etmesin" gibi dini motifler taşıyan düşüncelere kadınların büyük çoğunluğunun katıldığını, dinin sağlık sistemi ile ilgili düşünceleri etkilediğini, yine dini açıdan yasak olan bir yiyeceğin sağlık açısından da yararsız görüldüğünü, böylece din ve sağlık arasında bir bağ kurularak, bu sistemlerin birbirleriyle ilişki ve etkileşim içinde birbirlerini etkilemekte ve değiştirmekte olduğunu açıklamaktadır.

---

[10] Nurşen Özçelik Adak, *a.g.e.*, s. 78- 79.
[11] Orhan Türkdoğan, *a.g.e.*, s. 85.
[12] Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı yay., İst. 1999, s. 235.
[13] Nurşen Özçelik Adak, *a.g.e.*, 336, 338.

Ne yazık ki, ülkemizde sağlık sistemiyle din ilişkilerini inceleyen, deneysel araştırmalar yok denecek kadar azdır. Zaten, "Sosyoloji tarihimizde bugüne kadar yapılan çalışmalarda, sağlık/hastalık sorunu hiçbir zaman, sosyal sistem içinde toplum kültürünün bir unsuru olarak görülmemiş ve bağımsız olarak incelenmemiştir." O. Türkdoğan, [14] bunda iki etkenin rol oynadığını söyler : İlki; Le Play sosyal araştırma yönteminde sağlık olgusunun çok önemsiz bir yer tutması, ikincisi de; kültürümüzün henüz sağlık/hastalık sistemini, toplumsal bir sorun olmaktan daha çok, tıp ilminin sınırları içinde düşünme anlayışıdır. Aslında, Le Play araştırma tekniğine dayalı deneysel sosyoloji araştırmaları, ülkemizde önemli bir yere sahiptir. Ne var ki, Le Play'in incelemelerinde ana tema, işçi ailelerinin sosyo-ekonomik gelişmelerine ayrılmış iken, ülkemizdeki monografi tekniği köy sosyal organizasyonuna, ekolojik şartlara hatta tarımsal ve ekonomik ünitelere uygulanmak suretiyle, farklı bir uygulama alanı bulmuştur. Ancak, gerek bu tür monografik incelemelerde ve gerekse diğer deneysel sosyoloji araştırmalarında, sağlık/hastalık [15] ve dini yaşayışa [16] araştırmanın tümü içerisinde ya sadece küçük bir bölümün ayrıldığı veya hiç değinilmediği dikkati çekmektedir.

Ülkemizde sağlık/hastalık sistemini sosyolojik ve sosyal antropoloji yönünden ilk kez ele alan çalışma; Orhan Türkdoğan'ın 1964 – 1965 yılları arasında Erzurum'un Ilıca kasabası ve 37 köyünde, Saha Araştırma Yöntemine göre gerçekleştirdiği, "Doğu Anadolu'da Sağlık – Hastalık Sisteminin Toplumsal Araştırması – Erzurum'da Bir Kasabanın Medikal Sosyolojik Yapısı" adlı araştırmasıdır. Din sosyolojisi açısından da önemli bir kaynak niteliği taşıyan bu araştırma, halkın sağlık/hastalık anlayışını, halk tababeti ve modern tıp arasındaki ilişki biçimlerini, halkın doktor ve hastane ile ilgili tutumlarını, yine sağlık problemi karşısında inanç ve tutumları ile din ve sağlık/hastalık sistemi gibi konuları ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.

O.Türkdoğan'ın bu araştırmasından sonra, yani neredeyse 1970'li yıllardan günümüze, Sağlık Sosyolojisi çalışmalarının görece artışına rağmen, bilhassa konumuz açısından yetersizliğinden sözedilebilir. Çünkü, sağlık sorunlarının toplumsal nedenleri ve sonuçları araştırılırken, din faktörü gözardı edilmektedir. [17]Yapılan araştırmalarda; sınıf, eşitsizlik, bölge etnik yapı, çevre, işsiz-

---

[14] Orhan Türkdoğan, *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, A.Ü.yay., Erz. 1977, ss. 385-386.

[15] Orhan Türkdoğan*, Doğu Anadolu'da Sağlık Hastalık Sisteminin Toplumsal Araştırması*, s. 1.

[16] Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 20.

[17] Örneğin bkz. M.Aytül Kasapoğlu, Sağlık Sosyolojisi : Türkiye'den Araştırmalar, Sosyoloji Derneği
yay., Ankara 1999.

lik, cinsiyet... durum ve şartların sağlık/hastalık üzerindeki etkileri incelenirken, dinin ve/veya dini algılama ve yaşama biçimlerinin sağlık/hastalık üzerindeki rolünün ihmal edildiği gözlemlenmektedir.

Sağlık Sosyolojisi gibi, Din Sosyolojisi de genç bir bilim dalıdır. Din Sosyolojisi ile ilgili deneysel araştırmalar sınırlı sayıdadır. Sağlık Sosyolojisi çalışmaları içinde din-sağlık/hastalık ilişkileri ihmal edildiği gibi, Din Sosyolojisi araştırmalarında da neredeyse hiç ele alınmamıştır.* Bu alanda başlı başına deneysel Sağlık/Din Sosyolojisi araştırmalarının yapılmaması bir yana, toplumun değişik kesimleri üzerine yapılan "Dini Hayat"la ilgili araştırmalarda bile sağlık/hastalık konusundan hiç söz edilmemesi, konunun yeterince önemsenmediğinin göstergesidir. Acaba bunda, sosyolojinin kurucularının ve klasik sayılabilecek ilk çalışmalarda, tıbbın toplumdaki rolünün/diğer sosyal kurumlarla ilişkilerinin incelenmemiş/önemsenmemiş olması etkili olmuş mudur, bilemiyorum. Ancak, sağlık sorunu günümüzde çok önemli bir alan haline gelmiştir. Bu nedenle, sağlık ve hastalığın sosyal nedenleri ve sonuçlarını kendine konu edinen Sağlık Sosyolojisi ile din ve toplum ilişkilerini, bu ilişkilerden doğan etki ve tepkileri inceleyen Din Sosyolojisinin, toplumsal kültürün önemli bir unsuru olan ve dini inanç ve tutumlarla da etkileşim içinde bulunduğu sağlık sosyal sistemiyle ilgilenmemesi büyük bir eksiklik olarak görülmelidir. Din ve sağlık/hastalık konusu, bazı halk inanışları-hurafeler, mistik ve büyüsel açıklamalarla geçiştirilemeyecek kadar önemli ve geniş bir konudur. Ülkemizde söz konusu alanlarda daha çok bilgi üretebilmek için, Sağlık / Din Sosyolojisinin araştırmalarına büyük ihtiyaç vardır.

* Halbuki, sağlık- din ilişkileri söz konusu olduğunda, araştırmacıya geniş bir problematik alan sunmaktadır. Örneğin : Hastanede Dini Hayat, Tıbbi Etik / Deontoloji ve Din, Hastalığın, Etiolojisinde Dini Unsurlar, Hastalığın Dini Hayata Etkileri, Dinin Hastalar Üzerinde Etkisi, Dinsel Uygulamaları, Şifa Vericiler Olarak Halk Hekimleri ve Uygulamaları, Tıbb-ı Nebevi'nin Sağlık/Din Sosyoloji Açısından İncelenmesi, Dini İnanç ve Tutumların Sağlık Sorunlarına Etkisi (Aile Planlaması – Doğum Kontrolü – Organ Bakışı / Nakli...), Dini Bir Ritüel Olarak Sünnet, Sağlık / Sosyal Sisteminde Din, Dini Grup ve / ya Tasavvufun Sağlık / Hastalığa Bakışları TedaviŞekilleri, Hasta – Hekim İlişkilerinde Din, Sağlık Politikaları ve Uygulamalarında Din (Bir Batı Ülkesiyle Karşılaştırma), Kutsal Kitaplarda veya Popüler Din Kitaplarında Sağlık , Geleneksel TıbbınHalk Üzerindeki Etkileri (Doğum – Gebelik – Lohusalık ...) ,

مستقيم زاده و أهمّ مؤلفاته "مجلة النصاب"

بقلم : د. أحمد يلماز

(أستاذ مشارك في قسم الأدب التركي الإسلامي

في كلية الإلهيات بجامعة سلجوق في قونيا/ تركيا)

Abstract

Mustaqim-zada Sulayman Sadaddin he is one of the most famous biography writers of the eigteent century. He took a good education. His father and grandfather are from the ulama class too. Nevertheless, he never worked for the Otoman Stade. He earned his livelihood through caliography. Among his boks are Majallat al-Nisab, Dawhat al-Mashayikh and Tuhfat al-Hattatin. Hîs fame stems from the accurate dates he designated for the birth and death of the people existed in his boks.

أولاً - مستقيم زاده سليمان سعد الدين افندى

1) حياته :

هو أبو المواهب سليمان سعد الدين بن محمد بن محمد مستقيم، التركي، المعروف ب" مستقيم زاده" . ولد في استانبول في شهر رجب عام 1131 هـ الموافق 1719م و توفي في استانبول يوم الأثنين 22 شوال عام 1202 هـ الموافق 14 تموز/ يوليو 1788 م . فتح عينيه في محلة علي باشا العتيق بالقرب من مسجد الخرقة الشريفة و مقابل مسجد " تخته منارة". ولكن مع الأسف إن هذا البيت العائد لجده محمد مستقيم غير موجود الآن نظراً لإحتراقه في حريق " بالاط" التاريخي . ترعرع في كنف والديه . وكانت نشأته في بيئة مثقفة حيث كان والده محمد أمين (وفاته 1164 هـ/ 1750 م) عالماً له مكانة مرموقة في مجالات التفسير والحديث . أما جده محمد مستقيم (وفاته 1124 هـ/ 1712 م) فبعد أن أتم فترة التدريس في المدارس العثمانية تولى منصب القضاء في كل من المدينة المنورة والشام ومكة المكرمة وأدرنة بالإضافة الى الحواشي التي كتبها لتفسير

البيضاوي . والد جده هو يوسف طالب (وفاته 1080 هـــ / 1699 م) فقد توفي في مدينة قاستاموني التي كان مفتياً فيها .

كانت نشأته في فترة يسود فيها اللهو والترف غير أن مستقيم زاده لم يعر أي اهتمام لهذا واختار بكل فخر واعتزاز سبيل والده وأجداده أي اختار طريق العلم .

تتلمذ مستقيم زاده على أشهر رجال العلم في زمانه وتعلم العربية والفارسية بإتقان. ويأتي والده محمد أمين على رأس هؤلاء المدرسين. ومن مدرسيه شيخ القرّاء يوسف زاده عبد الله حلمي أفندى و جوركجى زاده الحافظ محمد أفندى وسليمان أفندى البابادagi و ابراهيم حنيف أفندى والشيخ عباس وسيم أفندى. بعد أن تلقى العلوم الدينية والأدبية على أيدي هؤلاء العلماء المشهورين آنذاك تلقى دروس الخط الحسن على يد العديد من علماء الخط منهم فندق زاده ابراهيم أفندى وكاتب زاده محمد رفيع أفندى ومحمد راسم الأكري قابولى أفندى.

وقد أبدع في فن الخط وخاصة في الثلث والنسخ والتعليق. وكان سريعاً في الكتابة لدرجة أنهم لقبوه بـــ "سريع الكتابة". ويقول مستقيم زاده نفسه بأنه نسخ كتاب " الشافية" لأبن الحاجب في يوم واحد كما يضيف قائلا انه بذلك أصبح ثالث من يحمل لقب سريع الكتابة في الأناضول بعد السينوبي والنرجسي.

وعلى الرغم من عدم التحاقه بمدرسة نظامية فقد تلقى كافة العلوم المعروفة في زمانه – الآلية والعالية — وأصبح على درجة عالية من الكفاءة بفضل حبه وشغفه بالعلم والمعرفة.

لم يكتف مؤلفنا بهذا القدر من المعرفة وكان شغوفاً بالحديث والتصوف وعلم الأخلاق فأنتسب الى الطريقة النقشبندية.

تأثر مستقيم زاده بشكل كبير من الأسئلة التي طرحها عليه محمد أمين الطوقاتي (وفاته 1158 هـــ/ 1745 م) الذي كان شيخ الطريقة النقشبندية بزاوية أحمد البخاري بالقرب من مسجد أيوب – أبو أيوب خالد الأنصاري رضي الله عنه– في استانبول لذا امضى سبع سنوات في خدمته حصل بعدها على اجازة رواية الحديث وأصبح شيخاً لهذه الزاوية بعد وفاة الشيخ محمد أمين الطوقاتي.

كان مستقيم زاده شديد الرغبة في الانتساب الى فئة العلماء التي كان ينتسب اليها آباؤه وأجداده والتي كان تحظى بقدر كبير من الاحترام وكانت أول مرحلة فيها التدريس وكان يقول "الولد الحر يقتدي بآبائه الغر" . ولذلك اشترك في الامتحانات التي عقدها شيخ الإسلام مرتضى أفندى (وفاته 1171هـــ/ 1757 م) عام 1164هـــ/ 1751م بفضل تشجيع أصدقائه ومعارفه ألا أنه لم يحظ بالنجاح بسبب خفة لحيته. وقد اعتبر ذلك " ذبحا غير سكين". وقد تأثر مستقيم زاده الذي كان يولي أهمية فائقة لعزة نفسه بشدة من هذا السبب الواهي الذي حرمه من ممارسة مهنة آبائه وأجداده وسد في وجهه باب الرزق. ولذلك لم يشترك في أية امتحانات من هذا النوع فيما بعد على الرغم من الالحاح الشديد من قبل معارفه وحتى من قبل بعض شيوخ الاسلام وبالتالي لم يعمل في أي وظيفة رسمية طيلة عمره.

بعد خيبة الأمل هذه الي أصيب بها انعكف على نفسه فترة طويلة و لم يخالط الناس كثيراً. في هذه الفترة كان يكسب عيشه من نسخ مؤلفات غيره التي كان يطلبها منه الراغبون في اقتنائها وذلك مقابل أجرة بسيطة تسد رمقه على حسب قوله.

ونظراً لطول الفترة التي كان يبقى فيها جليساً لنسخ الكتب، فقد أصيب بمرض "النقرس" في المفاصل، الأمر الذي أبعده عن المساجد و صلاة الجماعة على الرغم من رغبته الشديدة في مراودتها. وقد حز ذلك في نفسه كثيراً ، ومن أقواله في هذا الصدد " من عللي تعجبوا، بل نقاهتي عجب" . و للدلالة على مدى تأثير ذلك في نفس مؤلفنا نورد فيما يلي مقطعاً لاحظناه في بداية آخر مؤلفاته " حسان النضر من أحوال الخضر" :

" قال الجامع لهذه المناقب ..... أبو المواهب سعد الدين سليمان أمين الله بن الحاج محمد أمين بن الحاج محمد مستقيم، وهو محبوس سقيم بالعلل المتنوعة عن حضور الجمعة والجماعات، العويز إلى إعانة بني نوعه في التوضؤ لأداء واجبات الصلوات بل في كل أحواله، ويتيمم والمياه موجودة عنده لعدم المعين فيه من أمثاله. فإذا تصديت أيها المؤمن الرحيم، واعتبرت بهذه الحالات، تعلم إحتياجه الى الدعوات، ولا نفع لسائر المقولات".

ولمستقيم زاده مكانته المرموقة في الأدب التركي و أهم ما يميز مستقيم زاده من غيره من جامعي التراجم مثلاً أن معظم تواريخه الواردة في كتبه صحيحة بدرجة يكاد لا يقبله العقل .

2) مؤلفاته:

كان المرحوم مستقيم زاده خصب الإنتاج، فقد ترك حوالي 130 مؤلفاً، بين صغير وكبير، ويوجد معظم مؤلفاته في مكتبات استانبول المختلفة، وتوجد قائمة كاملة بها في رسالة الدكتوراه التي قدمها السيد أحمد يلماز تحت اسم " مستقيم زاده سليمان سعد الدين، حياته ومؤلفاته ومجلة النصاب له" لجامعة أنقرة بتاريخ 1991 م. و فيما يلي نبذة عن أهم مؤلفاته:

أ- مجلة النصاب في النسب والكنى والألقاب :

وهو من أهم كتب التراجم الموجودة في العالم الإسلامي والتركي معاً وسيتم تفصيله لاحقاً.

بـــ- دوحة المشايخ الكبار:

أول مؤلف في تراجم " شيوخ الإسلام" في الدولة العثمانية. صدرت المخطوطة الأولى عام 1157 هـــ/ 1744 م ثم صدرت المخطوطة الثانية مذيلة بتراجم شيوخ الإسلام الذين جاءوا بعد فترة صدور المخطوطة الأولى، وذلك عام 1175 هـــ / 1761 م . ثم صدرت المخطوطة الثالثة مذيلة بتراجم شيوخ الإسلام الذين جاءوا بعد صدور المخطوطة الثانية عام 1200 ه/ 1785 م. وقد تم طبع هذه المخطوطات كاملة مع الذيل الآخر الذي أضافه السيد رفعت أفندى عام 1978م من قبل دار "جاغرى" للطبع في استانبول تحت اسم " دوحة المشايخ مع ذيل".

جـــ- تحففة الخطاطين (تحفهء خطاطين):

من أكبر مؤلفات مستقيم زاده. يحتوي معلومات وافية عن مشاهير الخطاطين على مرّ التاريخ وفق الأحرف الأبجدية لأسمائهم. وقد قامت مؤسسة التاريخ التركي بطبعه مع مقدمة لإبن الأمين محمود كمال – فيها ترجمة لحياة المؤلف- بمطبعة الدولة، استانبول، عام 1928 م.

د- آثار عديدة :

يشتمل على 40 حديثاً مع شرحها، في كل حديث توجد إشارة تدل على رقم تسلسله، ما عدا الأحاديث 26 و31 و32 التي ترك أماكنها فارغة. واسم الكتاب يدل على تاريخ تأليفه بالطريقة الأبجدية (1190هـ). والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية ، قسم برتف باشا برقم 21/625 في استانبول .

هـ – الآثار الأحب لميل حبّ العرب :

يشتمل على 40 حديثا في الحض على حب العرب والعربية مع شرحها. واسم الكتاب حسب الأبجدية يدل على تاريخ تأليفه (1198هـ). والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية، قسم برتف باشا برقم 9/614 في استانبول.

و – حجة الخط الحسن :

يشتمل على 40 حديثا حول الخط الحسن مع شرحها. تاريخ التأليف 1200 هـ. وتوجد هذه الأحاديث ضمن مقدمة " تحفهء خطاطين ". والمخطوطة موجودة في مطتبة السليمانية، قسم فاتح برقم 2/5451 في استانبول .

ز – طرر السلام لأحرار الإسلام :

يشتمل على 40 حديثا بدون نقط، مع شرحها بدون نقط أيضاً. واسم الكتاب حسب الأبجدية يدل على تاريخ تأليفه (1174هـ). والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية، قسم فاتح برقم 3/5451 في استانبول.

حـ – ترجمة قانون الأدب :

وهو عبارة عن قاموس على شكل موسوعة علمية، مرتبة حسب الترتيب الأبجدي لآخر حرف من الكلمة. الكتاب الأصلي لمؤلفه " أبو الفضل حبيش التفلسي" تحت اسم " قانون الأدب في ضبط كلمات العرب"، وهو قاموس باللغتين العربية والفارسية. وقد أضاف مستقيم زاده عليه اللغة التركية، فأصبح قاموساً يجمع ثلاث لغات. استغرق المؤلف في ترجمته سبع سنوات، وأتمه عام 1190هـ. والمخطوطة عبارة عن أربعة مجلدات كبيرة بخط المؤلف، وموجودة في مكتبةالسليمانية قسم رشيد باشا تحت رقم 950-953. كما توجد نسخة أخرى في مكتبة مراد منلا، في استانبول.

يـ – شفاء الصدور للنسل النور :

يشتمل الكتاب على أسماء أجداد النبي (ص) الكرام وأنسابهم. والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية، قسم أسعد أفندى برقم 4/1684 في استانبول.

كـ – شرح ديوان علي :

وهو عبارة عن ترجة ل" نهج البلاغة" إلى التركية نظماً مع شرحها نثراً وقد تم طبعها في مطبعة بولاق عام 1839م . والمخطوطة الأصلية موجودة في مكتبة السليمانية، قسم أسعد أفندى برقم 2780 في استانبول.

لـــ – ضروب أمثال :

يشتمل على 448 مثل تركي والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية، قسم برتف باشا برقم 13/614 . حقق الدكتور أحمد يلماز هذه الرسالة ونشرها تحت عنوان "مكانة ضروب الأمثال التي جمعها مستقيم زاده في الأدب التركي وأهميتها" (راجع إلى مجلة بحوث التركيات الصادرة من قبل جامعة ساجوق، قونيا 2000 ، عدد 6 ، ص 225-271 .)

مـــ – تركيب بند :

عبارة عن 97 بيتا من الشعر في رثاء الشيخ محمد أمين الطوقاتي. والمخطوطة في مكتبة السليمانية، قسم أسعد أفندى برقم 8/3482 في استانبول.

نـــ – ترجمة مكتوبات قدسية :

عبارة عن ترجمة كتاب " مكتوبات قدسيه" لمؤلفه الإمام الرباني خواجه أحمد الفاروقي، من الفارسية إلى التركية. وقد تم طبع المجلدات الثلاث الأولى عام 1277هـــ في مطبعة ليتوغرافيا بإستانبول، والمجلدات الثلاث الأخرى عام 1277هـــ بمطبعة علي رضاء بإستانبول.

ســـ – تحفة المرام :

يشتمل على الأسئلة التصوفية والأخلاقية التي وجهها مستقيم زاده لشيخه محمد أمين الطوقاتي، والأجوبة التي رد بها عليها. واسم الكتاب حسب الأبجدية يدل على تاريخ تأليفه (1200هـــ). والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية، قسم برتف باشا برقم 12/614 في استانبول.

عـــ – عقيدة الصوفية :

يعطي معلومات حول الشريعة والطريقة والحقيقة. واسم الكتاب حسب الأبجدية يدل على تاريخ تأليفه (1201هـــ). والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية، قسم أسعد أفندى برقم (16/1684) في استانبول.

فـــ – نصرة المبتدئ :

عبارة عن مدخل في الطريقة النقشبندية، يهدي النصائح للراغبين في الإنتساب للطريقة. اسم الكتاب حسب الأبجدية يدل على تاريخ تأليفه (1197هـــ). والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية، قسم برتف باشا برقم 31/625 في استانبول.

صـــ – الرسالة البايرامية الملامية(رسالهء بايراميهء ملاميه) :

يحكى عن مناقب شيوخ الطريقة الملامية بعد الشيخ الحاج بايرام الولي. والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية، قسم نافذ باشا برقم 1164 في استانبول.

قـــ – شرف العقيدة :

وهو عبارة عن أوائل الترجمات ل " الفقه الأكبر" للإمام الأعظم، إلى اللغة التركية. اسم الكتاب حسب الأبجدية يدل على تاريخ تأليفه (1195هـ) والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية قسم حالت أفندى برقم 2/405 في استانبول.

ر – رسالة حسن التقويم :

وهو عبارة عن شرح حديث " الفطرة خمس......" باللغة التركية. والمخطوطة موجودة في مكتبة السليمانية، قسم حالت أفندى برقم 2/405 في استانبول.

شـ – عدة البدور في عدة السنين والشهور :

وهو عبارة عن رسالة في شرح بعض المواضيع الدينية مثل الحج والعمرة والزكاة و بعض أسماء الأشهر، ومجموع المواضيع 12 موضوعاً. والمخطوطة موجودة في مكتبة طوب قابي، قسم " يكي آثار" برقم 725 في استانبول.

تـ – ترجمة القصيدة العينية للسهيلي :

الشيخ عبد الرحمن السهيلي فقد نعمة البصر في سنه ال 17 و ألف قصيدة عينية ناجى بها الله الشافي و مستقيم زاده سليمان ترجمه نظما الى اللغة التركية . حققها الدكتور أحمد يلملز ونشرها في مجموعة كلية الإلهيات بجامعة سلجوق سنة 1999، عدد 9 ، ص241-264 .

ثانياً – مجلة انصاب :

الإسم الكامل لهذا الكتاب هو " مجلة النصاب في النسب والكنى والألقاب" ، وهو أهم كتب أبي المواهب سليمان سعد الدين المعروف ب "مستقيم زاده" في التراجم. وقد كتبه المؤلف باللغة العربية، و يتضمن أسماء وألقاب وكنى وأنساب للأشخاص – مع أسمائهم المستعارة إن وجدت– الذين كان يهتم بهم العالم الإسلامي بمختلف شعوبه. بالإضافة إلى هذا يحتوي الكتاب على معلومات وافية وقيمة عن بعض الأحداث التاريخية والمواقع الجغرافية والمؤلفات الإسلامية المشهورة. ويعتبر" مجلة النصاب" مرجعاً هاماً لا يستغني عنه أي باحث في العلوم الإسلامية والإجتماعية.

من الخطأ إعتبار" مجلة النصاب" مجرد مؤلف يحتوي تراجم بعض الناس، إذ أنه يمكن اعتبار هذا الكتاب موسوعة علمية صغيرة، ولكنها قيمة، وذلك نظراً لاحتوائه على معلومات مفيدة في مجالات التاريخ والدين والأدب والتصوف.

والجدير بالذكر أن هذا الكتاب هو حصيلة أكثر من 350 مرجعاً ، الأمر الذي يزيد من الثقة بالمعلومات الواردة فيه، وخاصة تواريخ ميلاد ووفاة أصحاب التراجم، والتي أرّخها في أكثر الأحيان بالطريقة الأبجدية، مستخدماً مهارته الأدبية، بحيث يرمز إلى تاريخ ميلاد و وفاة الشاعر ببيت من الشعر، والمحدث بحديث شريف، وامفسر بآية كريمة ....إلخ.

ويمكن وصف هذا الكتاب بأنه ذيل "سلم الوصول إلى طبقات الفحول" لمؤلفه الحاج خليفة، التركي، المعروف بـــ " كاتب جلبي". فقد ألف الإمام السمعاني (وفاته 562هـ /1166 م) كتاب " الأنساب" في 8 مجلدات، ثم أتى بعده إبن الأثير(وفاته 630هـ/1232م) فلخص الأنساب في في 3 مجادات وسمّاه "اللباب"، ثم جاء بعده جلال الدين السيوطي (وفاته 911هـ/1505م) فلخص اللباب مع إضافة استدراكاته وسمّاه " لبّ اللباب" ، فأعقبه كاتب جلبي (وفاته 1067هـ/1656م) بكتابة " سلّم الوصول إلى طبقات الفحول" متخذاً لبّ اللباب

أصلاً مع إضافة علاوات واستدراكات عليه. غير أن المنية وافت الأخير قبل أن يتمكن من إتمام مؤلفه. فجاء أبو المواهب سليمان سعد الدين مستقيم زاده، وأتمّ ما كان كاتب جلبي بصدده، وأضاف عليه استدراكاته، وسمّاه " مجلة النصاب في النسب والكنى والألقاب".

انتهى مستقيم زاده من كتابه هذا في السادس من رمضان عام 1175هـــ الموافق 20 مارس/آذار 1762 م. إلا أن مخطوطة المؤلف غير موجودة في يومنا هذا، والمخطوطة الوحيدة المعروفة منه –طبعاً من قبلنا– موجودة الآن في مكتبة السليمانية في قسم حالت أفندى برقم 628، وهي بخطّ خليل بن حسين (وفاته ؟) الذي نسخها بخط النسخ من مخطوطة المؤلف بعد وفاته بـــ 8 سنوات، أي في عام 1210هـــ/1795م .

وتجدر الإشارة إلى أن سبب تأليف هذا الكتاب مجهول، إلا أن المؤلف يختتم كتابه بهذه الكلمات التي قد تشير الى ذلك : " انتهى ترتيب اللقب والكنى والنسب مع الملحقات والزيادات على تعيين مجتهد المتأخرين الإمام عبد الرحمن السيوطي، خدمة لمعشر العلماء والصلحاء وورثة الأنبياء والمشايخ والأولياء، مع أني ما أبرئ نفسي ولا كتابي مع شك وريب، ولا أبيعه بشرط البراءة من كل عيب، إذ الطبقات ليس جمعها جمع السلامة، وإن كنت من أبناء أهل الإستقامة (يعني لقبه مستقيم زاده) لا أدّعي فيه كمال الإستقامة...." .

يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام، وكل قسم منه مبوّب حسب تسلسل الأحرف الأبجدية :

1) القسم الأول قسم " ابن فلان " : يحتوي على 1702 مادة و على الرغم من أن ابن فلان يعتبر كنية ، إلا أنه جرت العادة منذ القدم على تخصيص باب مستقل عن باب الكنى.

2) القسم الثاني قسم " الكنى" : يحتوي على 1137 مادة تتكلم عن المشهورين بـــ "أبو فلان".

3) القسم الثالث قسم " النسب" : يحتل أكبر حيِّز في الكتاب، ويعطي معلومات وافية نسب المترجم له مع بيان سبب نسبته . ويشتمل هذا القسم على بعض الألقاب والمخالص . ويتميز بأنه يشير إلى بعض خزائننا الثقافية . ويحتوي هذا القسم على 9671 مادة . تتميز مجلة النصاب بـــ :

أ) الأحرف مرتبة حسب التسلسل الحالي للأحرف .

بـــ) على الرغم من أن الكاتب لم يستخدم الحركات في كامل النص، فإنه استخدمها في المواد الأساسية و ذلك خشية قراءتها خطأ .

جـــ) المعلومات ليست مسهبة وإنما مختصرة مفيدة .

د) يحتوي الكتاب على معلومات عن مؤلفه و مؤلفاته .

هـــ) لمجلة النصاب نقطة سلبية هي أن ما يقرب 500 مادة فيها ليست مسجلة بالأماكن التي يجب أن ترد فيهاعلى حسب الأحرف الأبجدية .وألّف الدكتور أحمد يلماز كتاباً سمّاه " مجلة النصاب فهرستي (أى فهرست مجلة النصاب)/ من منشورات جامعة سلجوق في قونيا، سنة 2000 " ليساعد الباحثين على ما هم بصدده .

المراجع :
1- أحمد جودت باشا ، تاريخ جودت ، مطبعة عامرة ، استانبول 1275، 238-237/4.
2- علي جانب ، خطاطليك و توركلر ، حيات مجموعاسي، أنقرة 1928 ، العدد 54، ص 22 .
3- فرانس بابينكر، عثمانلي تاريخ يازارلري وأسرلري ، ترجمة جوشقون اوجوق ، مطبعة تورك تاريخ قورومى ، انقرة 1982 ، ص 345 .
4- اسماعيل باشا البغدادي ، هدية العارفين اسماء المؤلفين ، استانبول 1951، 405/1 .
5- اسماعيل باشا البغدادي ، ذيل كشف الظنون ، مطبعة وزارة المعارف ، استانبول 1972 ، 433/2 .
6- نهاد سامي بانارلى ، رسملي تورك أدبياتي ، مطبعة وزارة المعارف ، استانبول 1971 ، 738/2-742 .
7- عمر نصوحي بيلمن ، بويوك تفسير تاريخي ، مطبوعات رئاسة الشؤون الدينية ، أنقرة 1962 ، جزء 7 ص 552 .
8- بورصالي محمد طاهر ، عثمانلي مؤلفلري ، مطبعة عامرة ، استانبول 1333 ، 168/1 .
9- ابن الأمين محمود كمال ، رسالة واردة في مقدمة "تحفة خطاطين " لمستقيم زاده .
10- عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين ، دمشق 1957 – 1961 ، 266/4 .
11- آكاه سري لوند ، تورك أدبياتي تاريخي ، مطبعة تورك تاريخ قورومي ، أنقرة 1984 ، 416/1 .
12- محمد ثريا ، سجل عثماني ، استانبول 1306-1311 ، 87/2 .
13- معلم ناجي ، أسامي ، مطبعة محمود بك ، استانبول 1308 ، ص 292-298 .
14- مستقيم زادة سليمان سعد الدين ، دوحة مشايخ كبار ، مكتبة السليمانية ، قسم أسعد أفندي رقم 1/2441 ، ورق 65-66 .
15- مستقيم زادة سليمان سعد الدين ، مجلة النصاب ، مكتبة السليمانية ، قسم حالت أفندي رقم 628 .
16- مستقيم زادة سليمان سعد الدين ، مجموعة ، مكتبة السليمانية ، قسم أسعد أفندي ، رقم 3680 ، الورق الأخير .
17- مستقيم زادة سليمان سعد الدين ، مشايخنامه إسلام ، مكتبة طوب قابي سراي ، رقم 347 ، ورق 76 .
18- مستقيم زادة سليمان سعد الدين ، رسالة خضرية (حسّان النضر) ، مكتبة طوب قابي سراي ، رقم 347 ، ورق 2 .
19- مستقيم زادة سليمان سعد الدين ، شفاء الصدور للنسل النور ، مكتبة طوب قابي سراي ، رقم 347 ، ورق 32 .
20- مستقيم زادة سليمان سعد الدين ، تحفة خطاطين ، تورك تاريخ أنجمني نشرياتي ، استانبول 1928 ، ص 216-217 و 401 .
21- شمس الدين سامي ، قاموس الأعلام ، مطبعة مهران ، استانبول 1311 ، 2620/4 .
22- حسين وصّاف ، سفينة أولياء ، مكتبة السليمانية ، قسم يازما باغيشلر، رقم 2309 ، ورق 347-349 .
23- يكي تورك آنسيكلوبديسي ، اوتوكن نشريات ، استانبول 1985 ، 2543/7 .
24- أحمد ييلملز ، مستقيم زادة سليمان سعد الدين حياته و مؤلفاته و مجلة النصاب ، جامعة أنقرة 1991 ، (رسالة دكتوراه لم تنشر بعد) ، ص 1-259 .
- أحمد ييلملز، مجلة النصاب فهرستي ، منشورات جامعة سلجوق ، قونيا 2000 .

SEPTE (CEUTA) KONTU JULİANUS VE ENDÜLÜS'ÜN FETHİNDE MÜSLÜMANLARA YARDIMLARIYLA İLGİLİ TARTIŞMALAR

Doç.Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN[*]

Abstract

Discussions on Julianus, the Count of Ceuta and his Assistances to the Muslims in the Conquest of al-Andalus

There are different ideas on the identity of Julianus, the Count of Ceuta, his call the Muslims for the conquest and his assistances during the conquest. It is necessary to make an objective study on this issue without any exaggeration and despise. On this point, it is appropriate to regard the contributions of Julianus as one of the important factors in facilitating the conquest of al-Andalus. However, this should not be seen as the most important factor.

In this article, it has been examined different views on the identity of Julianus, the Count of Ceuta, his relations with the Muslims before the conquest, his call the Muslims for the conquest of al-Andalus and contributions to the Muslims during the conquest and his fate in the light of sources and researchs.

GİRİŞ

92-95/711-714 yılları arasında Târık b.Ziyâd ve Mûsâ b.Nusayr tarafından Endülüs (İspanya, İberya Yarımadası)'ün fethedilmesi, ilk dönem İslâm tarihinde meydana gelen önemli siyasî ve askerî olaylardan birisidir. İspanya,

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

jeopolitik konumu, Müslümanların Kuzey Afrika'dan Avrupa'ya önemli geçiş noktalarından biri olması, verimli topraklara sahip olması vb. özellikler sebebiyle önemli bir ülkedir. İspanya fethedildikten sonra Müslüman tarihçiler tarafından "el-Endelüs" olarak adlandırılmıştır. Endülüs'ün fethi ve sonrasında meydana gelen tarihî olaylarla ilgili olarak Mağrib ve Endülüs tarihiyle ilgili özel olarak hazırlanmış kaynak ve araştırmalar dışındaki ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarının bir çoğunda detaylı bilgiler oldukça azdır. Halîfe b. Hayyât (V.240/854), Ya'kûbî (V.292/904), Taberî (V.310/922), Mes'ûdî (V.346/957) gibi ilk dönem tarihçileri Endülüs'ün fethiyle ilgili konulara ya hiç temas etmemekte, ya da çok az bilgi vermektedirler. Mesela Taberî, 92/711 yılına ait olayları anlatırken Endülüs'ün fethiyle ilgili sadece 6 satırlık bilgi vermektedir.[1]

Endülüs'ün fethiyle ilgili detaylı bilgi veren kaynak ve araştırmalar da mevcuttur. Bunların bir kısmında ise birbirinden farklı, ihtilaflı nakillere ve görüşlere rastlamak mümkündür. Endülüs'ün fethi öncesi ve sonrasında meydana geldiği nakledilen bazı olaylarla ilgili olarak bir takım tartışmalar sözkonusudur. Sözgelimi Müslüman askerlerinin İspanya'ya geçerken kullandıkları gemilerin kime ait olduğu konusu, Târık b. Ziyâd'ın İspanya'ya ayak bastıktan sonra askerlerine yaptığı konuşması, Târık b. Ziyâd'ın gemileri yakması olayı[2], eski Vizigot kralı Witiza'nın oğulları ve taraftarlarının o sırada Vizigot kralı olan Rodrigo'ya karşı kızgınlıkları ve düşmanlıkları sebebiyle Müslümanları Endülüs'ün fethine davet etmeleri gibi konularda bazı farklı bilgiler mevcuttur.

Septe[3] (Ceuta) kontu Julianus[4]'un Endülüs'ün fethinde Müslümanlara vermiş olduğu destek ve yapmış olduğu yardımların mahiyeti, sınırları ve elde edilen zaferdeki rolü de tartışmalı konulardan birisidir. Bazı araştırmalarda Endülüs'ün fethi öncesi, Târık b. Ziyâd ve Mûsâ b.Nusayr'ın fetih hareketleri sırasında Julianus'un yardımlarıyla ilgili ilginç ve değişik bilgilerin bulunması bu konunun önemini göstermektedir. Tespitlerimize göre Julianus'un kimliği, hangi devlete bağlı olduğu, Endülüs'ün fethi sırasında Târık b. Ziyâd ve Mûsâ b.

---

[1] Bkz: Taberî, *Târîhu'l-Ümemi ve'l-Mulûk*, Beyrut,1987, VII, 369.

[2] Bu konuda detaylı bilgi için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, *"Târık b. Ziyâd Endülüs'ün Fethi Öncesinde Gemileri Yaktı mı?"*, Marife Dergisi, yıl:1, sayı 3 (kış 2002), Konya, s.31-41.

[3] Septe (Ceuta): İberya yarımadası'nın (Endülüs) karşısına düşen bölgede etrafı surlarla çevrili önemli bir Mağrib şehridir. Bkz: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân,* thk: Ferîd Abdülazîz el-Cündî, Beyrut, 1990, III, 205-206 ; Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, 2. Baskı, Beyrut,1984, s.302.

[4] Julianus çeşitli kaynak ve araştırmalarda farklı şekilde isimlendirilmiştir: Julian, Julianos, Julyan, Ilyan (Arapça kaynaklarda Yuliyan veya Yulyan) vb.

Nusayr'a yardımlarının mahiyeti, Julianus'un akıbeti vb. konularda farklı nakiller ve görüşler mevcuttur.

Biz bu makalemizde Septe (Ceuta) kontu Julianus'un kimliği, Endülüs'ün fethi öncesinde Müslümanlarla ilişkileri, Müslümanları Endülüs'ü fethe davet etmesi, fetih sırasında Müslümanlara yaptığı destek ve yardımları ile akıbetine dair farklı bilgi ve görüşleri ulaşabildiğimiz kaynak ve araştırmalardan inceleyip değerlendirmeye çalışacağız.

I-) Emevîler Döneminde Kuzey Afrika ve Mağrib Fetihlerine Kısa Bir Bakış:

Kuzey Afrika ve Mağrib bölgesinde yürütülen fetih hareketleri çok kısa bir süre içinde olmamış, 50 yıldan fazla sürmüştür. Bu bölgenin fethi Hulefâ-i Râşidîn döneminden başlayıp Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik (halifeliği 86-96/705-715) dönemine kadar devam etmiştir. Uzun yıllar devam eden yorucu askerî seferler sonucu bölgenin fethi tamamlanmıştır.

Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında 21/642 yılında komutan Amr b. el-Âs tarafından Mısır fethedilmiş, Hz. Osman döneminde 27/648 yılından itibaren Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh bölgedeki fetih hareketlerini idare etmiştir. Emevîler döneminde ise Ukbe b. Nâfi bölgede önemli fetihler gerçekleştirmiştir. 69-85/688-705 yılları arasında İfrîkıye bölgesinde valilik görevinde bulunan Hassan b. Nu'man el-Ğassânî, el-Mağribu'l-Ednâ ile el-Mağribu'l-Evsat'taki bir çok bölgeyi fethetmiştir.[5] Kartaca Rumlarını hezimete uğratarak burasını ele geçirmiştir. Ayrıca Berberî liderlerinden Kâhine ile uzun yıllar devam eden mücadelelerde bulunmuştur.[6]

Hassan b. Nu'man'dan sonra valiliğe tayin edilen Mûsâ b. Nusayr[7], bölgede bir çok önemli fetihler gerçekleştirerek el-Mağribu'l-Aksâ bölgesi ve günümüzdeki Moritanya çevresini İslâm hâkimiyeti altına almıştır. Mûsâ b.Nusayr, kara seferlerinin yanısıra deniz seferlerine de gereken önemi göstererek göndermiş olduğu birliklerle Akdeniz'deki Sardunya, Mayorka ve Minorka adalarını

---

[5] İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ,* thk: Charles C. Torrey, Kahire, 1991,s.183-203 ; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fethi),* çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s.322-329 ; Hüseyn Mu'nis, *Târîhu'l-Müslimîn fi'l-Bahri'l-Mütevessit*, 2. baskı, Kahire,1993, s.34 ; Şükrî Faysal, *Hareketü'l-Fethi'l-İslâmî fi'l-Karni'l-Evvel*, 6. Baskı, Beyrut, 1982, s.177-178 ; Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1993, s.166-174.

[6] Sa'd Zağlûl, *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî*, İskenderiyye, 1979, I, 231-234.

[7] Mûsâ b. Nusayr'ın hayatı, faaliyetleri ve kişiliği hakkında fazla bilgi için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, Ankara, 2002.

fethetmiş, Sicilya adasına askerî birlikler göndererek bu büyük adanın bir kısmını ele geçirmiştir. İslâm donanmasının gelişmesine büyük önem vererek Tunus'ta daha önce kurulduğu nakledilen tersaneyi genişletmiş ve burada 100 tane gemi inşâ ettirmiştir.[8]

Yaklaşık 70 yıllık çetin mücadeleler sonunda İfrîkıye ve Mağrib bölgesinin tamamı fethedilmiştir. Ukbe b. Nâfi, Hassan b. Nu'man el-Ğassânî ve diğer komutanların başlattığı fetih hareketleri Mûsâ b. Nusayr tarafından devam ettirilmiş ve tamamlanmıştır. Mûsâ b. Nusayr'ın yapmış olduğu fetihlerle Emevî devletinin batı bölgesi sınırları Atlas okyanusuna kadar ulaşmıştır. Müslüman askerlerinin Kuzey Afrika'nın tamamının fethedip karadan Atlas okyanusu kıyılarına kadar ulaşmaları büyük bir başarı ve İslâm fetih siyaseti açısından da önemli bir gelişmedir.

II-) Septe (Ceuta) Kontu Julianus'un Kimliği ve Endülüs'ün Fethinden Önce Ukbe b. Nâfi İle İlişkileri:

Endülüs'ün fethi sırasında Septe (Ceuta) kontu olan Julianus ve onun kimliği hakkında bilgi veren az sayıdaki kaynak ve araştırmada bazı farklı bilgiler verilmektedir. Julianus'un soyu, kimliği konusunda tarihçiler arasında ihtilaf söz konusudur. Ulaşabildiğimiz kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hususta şu görüşler mevcuttur:

a) Julianus Vizigot asıllıdır.

b) " Bizans asıllıdır.

c) " Berberî asıllıdır.[9]

d) " İran asıllıdır.[10]

Bunlardan Vizigot veya Bizans asıllı olması görüşü daha ağırlık kazanmaktadır. İlk dönem İslâm tarihçilerinden İbn Abdülhakem (V.257/871), Septe şehrinin Endülüs'e geçiş yolunda önemli bir geçit olduğunu ve Septe kontu Julianus'un İspanya kralı Rodrigo'ya bağlı olduğunu belirtmektedir.[11] Konuyla alâkalı nakillerdeki ortak olan nokta, Julianus'un Septe ve civarının hâkimi olduğudur. Julianus ilk zamanlar Bizans'a bağlıyken, o dönemde Bizans'taki iç

---

[8] *el-İmâme ve's-Siyâse*, (İbn Kuteybe'ye nispet edilmektedir), thk: Halîl el-Mansûr, Beyrut, 1997, s.234-235.

[9] Hüseyn Mu'nis, *Fecru'l-Endelüs*, Cidde,1985, s.52 ; Hâlid es-Sûfî, *Târîhu'l-Arab fi'l-Endelüs*, Bingazi, 1980, s.49.

[10] Sâlih b. Muhammed es-Senîdî (Süneydî), *"Yulyan (Yuliyan) ve Fethu'l-Endelüs"*, Mecelletü Câmiati'l-İmam Muhammed b. Suud, Medine, H.1417/1996, sayı:17, s.436.

[11] İbn Abdülhakem, a.g.e., s.205.

çekişmeler ve coğrâfî bölge olarak uzaklığı gibi sebeplerle zamanla İspanya Vizigot krallığına itaatini bildirmiştir. Nitekim Julianus'un (her ne kadar araları iyi olmasa da) o dönemdeki İspanya kralı Rodrigo'ya bağlılığını ulaştırdığı nakledilir.[12] Bunun yanısıra Julianus'un Bizans devletine tâbi olduğu veya Septe'nin bağımsız hâkimi olduğu konusunda da bilgiler mevcuttur.[13]

Gerek soyu ve kimliği, gerekse hangi devlete bağlı olarak valilik yaptığı hususunda farklı görüşler bulunan Julianus'la ilgili olarak onun efsanevî bir şahıs olup, Arap tarihçiler tarafından hayâlî bir kişilik olarak ortaya konduğunu ifade eden çağdaş araştırmacılar da mevcuttur.[14] Ancak bazı abartılı ve farklı bilgiler olmasına karşılık bir çok İslâm tarihçisi ve batılı yazar, eserlerinde Julianus'un isminden bahsetmektedir. Bu sebeple böyle bir şahsın mevcudiyetini kabul etmemek yerine, farklı nakil ve görüşleri objektif bir şekilde ele alıp değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Julianus'un o dönemdeki Bizans İmparatorunca genç yaşlarda Septe ve çevresindeki şehirlere vali olarak atandığı genel olarak kabul görmüştür. Emevîler döneminde bölgede önemli fetihler yapan meşhur Müslüman komutan Ukbe b. Nâfi, gerçekleştirdiği askerî seferler sonucunda Septe şehrine kadar gelmiştir. Julianus o sırada Müslümanların itaatine girmiş ve barış yoluyla Ukbe'nin hükmüne razı olmuştur. Bunun üzerine Ukbe, onu yerinde bırakmış ve böylece Julianus, Septe ve civarının idarecisi olarak kalmıştır.[15]

Daha sonra Ukbe ile Julianus arasında iyi ilişkiler kurulması sonucu Julianus bu bölge ile ilgili konularda Ukbe b. Nâfi'nin danışmanı olarak görev yapmıştır. Çünkü Julianus akıllı ve tecrübeli birisi olarak tavsif edilir. Julianus'un bölgedeki askerî, siyasî, dinî ve sosyal konularla ilgili Ukbe'ye bazı bilgiler verdiği nakledilmektedir. Ayrıca Berberîler ve Bizans hakkında uygun gördüğü bilgileri de Ukbe'ye ulaştırmıştır.[16] Endülüs'ü fethetmeyi düşünen Ukbe b.Nâfi, Mağrib'te çıkan Berberî isyanları sebebiyle bu isteğinden vazgeçmiştir. Bu hususta Julianus'la aralarında bazı konuşmalar olmuştur. Ayrıca Ukbe,

---

[12] İbn Abdülhakem, a.g.e., s.205.

[13] Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, a.g.m., s.436.

[14] Hüseyn Mu'nis, Fecr, s.53 ; Muhammed Abdülhamîd İsâ, *"Rivâyetün Müteceddide"*, Evrâk, Madrid, 1982-1983, sayı:5-6, s.79,84-87; M.Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2. Baskı, Kahire,1988, s.35-36 ; Anwar G. Chejne, *Muslim Spain its History and Culture*, Minneapolis, 1974, s.7.

[15] el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Tunus, 1992, II, 781; Ahmed b.Hâlid en-Nâsırî, *Kitâbu'l-İstiksâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, Dâru'l-Beydâ, 1954, s.82.

[16] Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, a.g.m., s.437.

Julianus'un tavsiyesi üzerine bölgedeki büyük putperest Berberî kabilelerinden olan Masmûde ve Sanhâce kabileleriyle savaşmıştır.[17]

Julianus, Ukbe b.Nâfi'nin valiliğinden sonraki dönemde Bizans'tan bağımsızlığını ilân ederek bu bölgede müstakil bir hâkim gibi hareket etmeye başlamıştır. Çünkü o sırada Bizans İmparatorluğu, ülkedeki çeşitli iç problemler ve prensler arasında uzun yıllar devam eden taht mücadeleleri içinde bulunması sebebiyle kendisine bağlı bu uzak vilâyeti gözetleyecek durumda değildi.[18]

III-) Endülüs'ün Fetih Sürecinde Julianus:

Julianus, Müslüman askerlerin Endülüs'ü fethetmeyi tasarladıkları yıllarda Septe kontu olarak görev yapıyordu. Mûsâ b. Nusayr, Tanca valiliğine azatlısı Berberî Târık b. Ziyâd'ı tayin etmişti. O'nun yanına 17.000 Arap ve 12.000 Berberî asker bırakmıştı. Mûsâ sadece Tanca şehrini değil, bölgedeki diğer önemli bir şehir olan Septe (Ceuta)'yi de ele geçirmek istiyordu. Bu şehir sahil şeridinde Müslümanlara direnen tek bir merkez olarak kalmıştı. Julianus'un hâkim olduğu Septe'yi uzun süre kuşatan Müslümanlar bu şehri ele geçiremediler. Çünkü şehir müstahkem surlarla çevriliydi ve deniz yoluyla İspanya'dan yardım alıyordu. Şehir ele geçirilemedi, ancak Julianus ile sulh antlaşması yapıldı.

Müslümanların bundan sonraki hedefi artık Endülüs idi. İlk İslâm fetihleri ve bunların uzantısı olan Endülüs'ün fethinin gayesi konusunda batılı ilmî ve dinî çevrelerde daha çok şu iki görüş ileri sürülmektedir: Fetihler başka dinlerden insanları kılıç zoruyla İslâm dinine sokmak için gerçekleştirilmiştir. Müslümanların başka ülke zenginliklerini ele geçirmeye olan düşkünlüğü, kısaca ganimet hevesi söz konusu fetihlerin esas itici gücü olmuştur.[19]

Bazı batılı tarihçiler tarafından öne sürülen ön yargılı bu görüşlerin dışında İspanya'nın fethinin daha başka ve gerçek sebepleri vardır:

a- İspanya'nın fethi öncesi Müslümanlar, coğrafî bölge olarak doğuda Çin'e, batıda ise Atlas Okyanusu'na kadar uzanmışlardı. Kuzey Afrika ve Mağrib bölgesininin fethi tamamlanmıştı. Bundan sonraki hedef, İspanya ola-

[17] Bkz: Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, a.g.m., s.438.

[18] Hüseyn Mu'nis, *Fecr,* s.54.

[19] Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1, Ankara, 1994*, s.8 ; Ayrıca bkz: Philip K.Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi,* çev: Salih Tuğ, İstanbul, 1989, III, 776 ; Şükrî Faysal, a.g.e., s.178.

caktı. Müslümanların İspanya'yı fethetme düşüncesi, ilk İslâm fetih hareketlerinin tabiî bir sonucudur.[20]

b- Mûsâ b. Nusayr'ın batıdan İstanbul'u fethettikten sonra hilâfet merkezi olan Şam'a ulaşma ideali: Buna göre Mûsâ b. Nusayr, İspanya'yı fethettikten sonra tüm batı Avrupa'yı ele geçirip batıdan İstanbul'u fethetmek ve oradan da Anadolu üzerinden Şam'a ulaşmak istiyordu. Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren bu şekilde bir projenin varlığı ifade edilmektedir.[21]

c- Siyasî ve askerî açıdan Bizans'ın Anadolu ve Kuzey Afrika üzerindeki kara ve deniz üstünlüğüne son verme isteği bu fethin stratejik faktörüdür.[22]

d- Ekonomi ve iklim faktörü: Kuzey Afrika'nın tamamının fethedilmesinden sonra Müslümanlar ya sıcak çöl iklimine, sahra ve kurak toprakların hâkim olduğu güneydeki Afrika içlerine, ya da tabiî zenginlikleri bakımından cazip olan kuzeydeki İspanya'ya yönelmeleri gerekiyordu.[23] Verimli toprakları, ırmakları, bahçeleri, çeşitli meyve ve bitkileriyle meşhur[24] bir bölge olan İspanya'ya yönelmeleri daha mantıklı idi.

e- Fetih öncesi İspanya'nın iç durumundaki siyâsî, dinî ve sosyal problemler fethin sebeplerinden birisidir. Eski kral Witiza[25]'nın oğulları ve taraftarlarıyla işbaşındaki kral Rodrigo arasındaki taht mücadelesi, Yahudilere karşı zulüm derecesine varan haksız uygulamalar, sosyal tabakalar arasında büyük dengesizlikler söz konusuydu.[26]

f- İspanya halkının güçsüz oluşu, cesaretli ve şecaatli olmaması, Vizigot monarşisinin zayıflığı[27] da fethin sebepleri arasında sayılmaktadır.

---

[20] Hâlid es-Sûfî, a.g.e., s.76 ; Münâ Hasan Mahmud, *el-Müslimûn fi'l-Endelüs ve Alâkatuhum bi'l-Frenc*, Kahire, 1986, s.7 ; Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, çev: İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981, s.11.

[21] Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, İstanbul, 1304, s.14 ; M.Abdullah Inân, a.g.e., I, 92-93 ; Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, 1982, s.8 ; Abdülkerim Özaydın, *"Belâtü'ş-Şühedâ"*, DİA, İstanbul, 1992, V, 391 ; Berthold Spuler, *The Muslim World: The Age of the Caliphs,* Leiden, *1960*, s.43.

[22] Hâlid es-Sûfî, a.g.e., s.76 ; Mehmet Özdemir, a.g.e., s.14.

[23] Mehmet Özdemir, a.g.e., s.14.

[24] Ahmad Thomson-Muhammad Ataur-Rahim, *Islam in Andalus*, London, 1996, s.12.

[25] Arapça kaynaklarda Ğaytaşa olarak verilir.

[26] Hâlid es-Sûfî, a.g.e., s.77 ; P.K.Hitti, a.g.e., III, 776 ; Mehmet Özdemir, *"Endülüs"*, DİA, İstanbul, 1994, XI, 211 ; S.Muhammed Imâmuddin, *Endülüs Siyasî Tarihi*, çev: Yusuf Yazar, Ankara, 1990, s.25-26.

[27] İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, thk: Abdullah Enîs et-Tabba'-Ömer Faruk et-Tabba', Beyrut, 1994, s.76 ; Robert Mantran, a.g.e., s.112.

g- İspanya'nın eski kralı Witiza (Gaytaşa)'nın oğullarının Müslümanları İspanya'nın fethine davet etmeleri ve bu konuda Müslümanlara yardım vaadinde bulunmaları[28] bazı kaynak ve araştırmalarda zikredilen bir husustur. Aynı şekilde Septe kontu Julianus'un, Müslümanları fethe da'vet etmesi ve yardımda bulunma vaadi de fethin sebepleri arasında sayılmaktadır.

İslâm ordularının İspanya'yı fethetmesinden önceki dönemde İspanya'da bir takım iç karışıklıklar vardı. Vizigot kralı Witiza öldükten sonra geriye bıraktığı iki oğlunu halk hükümdarlığa kabul etmeyince cesur birisi olduğu ifade edilen Rodrigo[29] iktidarı ele geçirdi. Rodrigo, aslında kral ailesine mensup değildi. Ancak onun etrafında kendisini destekleyen askerleri ve taraftarları vardı. Rodrigo krallık makamına geçince daha önce yaptığı anlaşmalara uymayarak eski kral Witiza'nın oğulları ve taraftarlarına kötü davrandı. Bu durum üzerine Vizigotlar arasında iki grup ortaya çıktı. Bunlardan birincisi Romalılar ve intikamcı kilise çevrelerinin desteğiyle İspanya krallığını ele geçiren Rodrigo ve taraftarları, ikincisi ise kral Witiza'nın çocukları ve taraftarları idi.[30] Rodrigo, Müslümanların Endülüs'ü fethinden bir yıl önce krallığa geçmişti.[31]

Dinî açıdan Yahudiler zulme ve haksızlığa uğratılmış, yaşadıkları şehirlerinden zorla göç ettirilmişti. Sosyal bakımdan toplumun tüm kesimlerinde sıkıntı mevcuttu. Halkın eskiden sahip olduğu şeylerin sadece adı kalmıştı. Sayıları az olan çiftlik sahipleri geniş topraklar üzerinde efendi olarak hüküm sürüyorlardı. Halkın geri kalan kısmı orta tabaka ve kölelerden ibâret sefil bir kitleden oluşuyordu.[32] Claude Cahen'e göre fetih öncesi İspanya, Bizans kıyılarından gelen saldırılar, kendi iç kavgaları ve kötü davrandıkları Yahudilerin ayaklanmalarıyla sarsıntılar içindeydi.[33] Çağdaş Endülüs tarihi araştırmacılarından S. Muhammed Imâmuddin'e göre yoksullaştırılmış vatandaşlar, mahvolmuş köle-

---

[28] İbnü'l-Kûtiyye, a.g.e., s.34 ; Sahibzada Masudu'l-Hassan Khan Sabri, *History of Muslim Spain*, Lahore, tsz, s.8 ; Hâlid es-Sûfî, a.g.e., s.76 ; Mehmet Özdemir, a.g.e., s.15

[29] Roderich veya Rodrik olarak da isimlendirilir.

[30] *Ahbâru Mecmû'a*, (Müellifi meçhul), thk: İbrahim el-Ebyârî, Beyrut,1981 s.15 ; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh,* Beyrut, 1965, IV, 560-561 ; Abdullah Enîs et-Tabba', *İbnü'l-Kûtiyye'ninTârîhu İftitâhi'l-Endelüs adlı eserine Medhal*, Beyrut, 1994, s.8-9 ; Philip K.Hitti, a.g.e.,III, 776 ; Sa'dun Nasrullah, *Târîhu'l-Arabi's- Siyâsî fi'l-Endelüs*, Beyrut, 1998, s.18.

[31] Anwar G.Chejne, a.g.e, s.4 ; M.Abdullah Inân, a.g.e., I, 33.

[32] Bernard Lewis, *Tarih'te Araplar*, çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, s.147.

[33] Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, çev: Esat Nermi Erendor, İstanbul, 1990, s.36.

ler, sefalet içindeki halk ve zulme uğramış Yahudilerin hepsi bir kurtarıcı bekliyorlardı.[34]

İşte bu şartlar içinde bulunan İspanya'nın fethedilmesi için Julianus'un hem Tanca valisi Târık b. Ziyâd'a, hem de İfrîkıye ve Mağrib genel valisi Mûsâ b. Nusayr'a teklif götürdüğü ve bu hususta kendilerine yardım vaadinde bulunduğuyla ilgili nakiller mevcuttur. Tespitlerimize göre Julianus'un, Müslümanları İspanya'nın fethine da'vet etmesi ve bu konuda yardım sözü vermesinin çeşitli sebepleri arasında şunlar sayılabilir:

a- Julianus'un Vizigot kralı Rodrigo'ya karşı olan şahsî kini ve intikam isteği: Bu hususta bazı kaynaklarda sözkonusu edilen ve **"Florinda efsanesi (kıssası)"** şeklinde adlandırılan bir olay mevcuttur. Julianus'un kızının ismi Florinda olduğundan bazı çağdaş eserlerde **"Florinda efsanesi (kıssası)**" olarak isimlendirilen bu olay hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, İspanya'da o dönemde geçerli olan bir geleneğe göre, valiler ve komutanlar erkek ve kız çocuklarını Tuleytula (Toledo)'daki kralın sarayına gönderirlerdi. İspanya'nın başkenti olan Tuleytula'daki sarayda kalan bu çocuklar krala hizmet ederlerdi. Böylece hem saray âdet ve geleneklerini öğrenirler, hem de burada eğitimlerini görürlerdi. Septe kontu Julianus da ölen eşinden doğan güzel kızını bu amaçla kral Rodrigo'nun sarayına göndermişti. Nakledildiğine göre kral Rodrigo, Julianus'un kızına hayran olmuş ve onu iğfal ederek hamile bırakmıştı. Üstelik bu durumu babasına bir mektupla haber vermişti. Bu olaya son derece kızan Julianus: "O'nun için bir ceza veya mükafat görmüyorum. Ancak (onun ülkesine) Araplar'ı sokacağım. (Bu ona yeter)"[35] demişti. Bu sözle ilgili farklı bir rivâyete göre ise Julianus: "Mesîh dini adına yemin ederim ki, onun mülkünü yok edeceğim ve onu ayaklarımın altına gömeceğim"[36] diyerek intikam yemini etmişti. Bu hususla ilgili olarak İbn Haldûn[37] ve Makkarî[38] de benzer bilgiler vermektedir.

Florinda efsanesi (kıssası) hakkında çağdaş araştırmacılar çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Çağdaş Endülüs tarihi uzmanlarından Hüseyn Mu'nis, Arap kaynaklarının bu olayı ittifakla anlattığını, o döneme ait bazı Latin

---

[34] S.M.Imâmuddin, a.g.e., s.25-26.
[35] İbn Abdülhakem, a.g.e., s.205.
[36] *Ahbâru Mecmû'a*, s.16.
[37] İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk: Halîl Şehâde, 2. Baskı, Beyrut, 1988, IV, 150.
[38] Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, thk: Yûsuf eş-Şeyh el-Bukâî, Beyrut, 1986, I, 221.

kaynaklarının ise bu olayı sükûtla geçiştirdiklerini ifade etmektedir. O'na göre Hristiyan kaynakları ancak M.1110 yılından itibaren bu kıssaya temas etmeye başlamışlardır.[39]

Bir diğer araştırmacı M. Abdullah Inân ise, Florinda kıssasıyla ilgili ilginç ve detaylı yorumlarda bulunmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, O'na göre, bu kıssanın kabulü hususunda Müslüman tarihçileri icmâ halindedir. Ancak Hıristiyan tarihçiler bu olayın kabulü konusunda tereddüt içindedirler. Rivâyetlerin çoğunda bu olay bir kıssa ve halk dilinde dolaşan efsane olarak yorumlanmaktadır. Bazı İspanyol tarihçileri bu olayın sıhhatini inkâr etmişlerdir. Bir grup tarihçinin ise Kont Julianus'un varlığını kabul etmediklerini ifade etmektedir. M. Abdullah Inân'a göre, o günkü İspanya şartları gözönünde bulundurulursa bu olay inkâr edilemez. Bu konuyla ilgili İslâmî rivâyetlerde herhangi bir kurgu sözkonusu değildir. Florinda kıssası tabiî ve ma'kul bir hadisedir.[40]

b- Julianus, eski İspanya kralı Witiza (Ğaytaşa)'nın yakın dostuydu. O öldükten sonra iktidarı zorla ele geçiren yeni kral Rodrigo ile arası iyi değildi. Öte yandan Witiza'nın oğulları ve taraftarları kral Rodrigo'ya karşı Julianus'tan yardım istemişlerdi.[41]

c- Julianus'un Müslümanlara yardım etmesinin bir başka sebebi ticarî amaçlıdır. Buna göre Julianus, bölgede ticaretle uğraşıyordu ve ticarî faaliyetlerinin sona ermemesi için Müslümanlarla iyi ilişkiler içinde bulunuyordu.[42]

d- Diğer bazı sebeplerin yanısıra Julianus'un maddî kazanç temin etme isteği sebebiyle Müslümanlara yardım ettiği de ifade edilmektedir.[43]

e- Julianus'un İslâm dinini kabul edip Müslüman olduğu iddiası: Bu hususta çağdaş araştırmacılardan Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, Julianus'un, Müslümanlarla ilişkileri ve O'nun Müslüman olmasıyla ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu konuda es-Senîdî özetle şöyle demektedir: "Julianus'un, meşhur komutan Ukbe b. Nâfi'nin kişiliğinden etkilenerek, kendisinin çağrıldığı İslâm dinine girdiğine ilişkin rivâyetler mevcuttur… Halbuki Makkarî ve benzeri tarihçiler Julianus'un Hıristiyan olduğunu naklederler. Ukbe ile Julianus arasındaki karşılıklı görüşmeler sonucunda Julianus İslâm dini hak-

---

[39] Hüseyn Mu'nis, *Fecr,* s.59.
[40] M. Abdullah Inân, a.g.e, I, 35-37.
[41] İbn Izârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk: G.S.Colin-E.Levi Provençal, Beyrut,1983, II, 6.
[42] İbnü'l-Kûtiyye, a.g.e., s.76; Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, a.g.m., s. 439.
[43] Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, a.g.m., s. 439.

kında bilgi sahibi olmuştu… Müslümanlar açısından Julianus güvenilir bir müttefik idi. Bu kadar yardım ancak Müslüman olan birisi tarafından yapılabilir. Askerî ve siyasî açıdan Julianus gibi önemli yardımlarda bulunan birisinin Müslümanlarla akide bağı olması gerekir…"[44]

Julianus'un Hıristiyan olduğu hususundaki yaygın kanaatin aksine, es-Senîdî'nin bu yaklaşımı dikkat çekmektedir. Üstelik yazar bu görüşünü öne sürerken, sözlerinin arasında Makkarî vb. Endülüs tarihçilerinin Julianus'un Hıristiyan olduğunu naklettiklerini ifade etmekte ve onların bu nakilleri hakkında herhangi bir yorum getirmemektedir. es-Senîdî'nin ortaya attığı bu iddianın ispat edilmesi ve bu konuda güvenilir kaynaklarda bilgi varsa bunların referans olarak gösterilmesi gerekir.

IV- Julianus ve Eski Vizigot Kralı Witiza (Ğaytaşa)'nın Oğullarının Müslümanları İspanya'nın Fethine Da'vet Etmeleri:

Daha önce de ifade edildiği gibi, Emevîler döneminde Kuzey Afrika ve Mağrib fetihlerini yürüten Ukbe b. Nâfi, Hassan b. Nu'man el-Ğassânî ve son olarak da Mûsâ b. Nusayr'ın bölgedeki başarılı kara ve deniz seferleri sonucu Emevî devletinin kara sınırları Atlas okyanusu kıyılarına kadar ulaşmıştır. Özellikle Mûsâ b. Nusayr, İslâm donanmasının gelişmesine büyük önem vermiş ve Tunus'taki tersanede 100 tane gemi inşa ettirmiştir.[45] Bunun tabiî sonucu olarak batı Akdeniz'deki Sardunya[46], Mayorka[47] ve Minorka[48] adaları fethedilmiş, büyük bir ada olan Sicilya[49]'nın bir kısmı ele geçirilmiştir.

Mûsâ b. Nusayr'ın deniz seferlerindeki başarısı hem Akdeniz'deki İslâm hâkimiyetini pekiştirmek, hem de Bizans'ın bu bölgedeki deniz egemenliğini kırmak açısından önemlidir. Öte yandan Akdeniz'in batı kısımlarındaki adaların Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi İspanya'nın fethedilmesinde önemli bir

---

[44] Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, a.g.m., s. 439-440.

[45] el-İmâme ve's-Siyâse, s.234-235.

[46] Sardunya: Akdeniz'de Cezâyir'in karşısında bulunan büyük bir adadır. Bkz: İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, ed: M.J.De Goeje, Leiden, 1889'dan ofset (Beyrut, tsz), s.109 ; Yâkût el- Hamevî, III, 236.

[47] Mayorka: Endülüs'ün doğusunda bulunan ve Minorka adasına yakın olan bir adadır. Bkz: Yâkût el-Hamevî, V, 285.

[48] Minorka: Endülüs'ün doğusunda bulunan ve Mayorka adasına yakın olan bir adadır. Bkz. Yâkût el-Hamevî, V, 251.

[49] Sicilya: Akdeniz'de İfrîkıye açıklarında üçgen biçimde büyük bir adadır. İfrîkıye kıyılarından 140 mil açıktadır. Bkz: Istahrî, *Mesâliku'l-Memâlik*, nşr: M.J. De Goeje, Leiden, 1927'den ofset (Beyrut, tsz.), s.70 ; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, Leiden, 1967, s.59 ; Yâkût el-Hamevî, III, 473-474.

basamak oluşturmuştur. Artık, Müslümanların önünde fethi düşünülen geniş bir ülke kalmıştı. Burası Vizigotlar'ın hüküm sürdüğü ve İspanya olarak bilinen İberya yarımadası'dır. Artık Müslüman askerlerin bundan sonraki hedefi doğal olarak İspanya idi.

İşte böyle bir ortamda Julianus'un, hem Târık b. Ziyâd, hem de Mûsâ b. Nusayr'a başvurarak onları İspanya'yı fethetmeye davet ettiği nakledilir. Buna göre Julianus, Mûsâ b.Nusayr'ın azatlısı ve Tanca valisi olan Târık b. Ziyâd'a haber göndererek: "Ben seni İspanya'ya sokarım" dedi Bunun üzerine Târık, Julianus'a tam olarak güvenmediğini ve ancak kendisine güvence göndermesiyle bu fikrini değiştirebileceğini bildirdi. Bu gelişme üzerine Julianus, Târık'a iki kızını ipotek olarak gönderdi. Julianus'un kızlarının gelmesinden sonra Târık, Septe'de bulunan Julianus'un yanına gitti. Bu duruma sevindiği anlaşılan Julianus: "Ben seni İspanya'ya sokacağım" dedi.[50]

Buna karşılık İbnü'l-Kûtiyye ise, Julianus'un Târık b. Ziyâd'a giderek Endülüs'ün üstün özelliklerini ve halkın zayıf noktalarını anlattığını nakletmektedir. O'na göre Julianus, Târık'a İspanya halkının cesur olmadığını söylemiştir. Julianus bunları anlattıktan sonra Târık'ı Endülüs'e sefer yapmaya teşvik etmiştir. Bunun üzerine Târık bu olayı mektupla Mûsâ b. Nusayr'a bildirmiştir.[51]

Öte yandan Julianus, Târık b. Ziyâd'la yaptığı görüşmeyle yetinmeyerek Mûsâ b. Nusayr'a da bir mektup göndererek, ona bağlılığını ve itaatini iletmiştir. Ayrıca Julianus, Kayravan şehrine kadar giderek Mûsâ ile görüşmüş ve Târık b.Ziyâd'a anlattığı Endülüs'ün özelliklerini, güzelliklerini ona da bildirmiştir. Julianus, konuşmasının sonunda Mûsâ'yı Endülüs'ü fethetmeye davet etmiştir. Nakledildiğine göre Julianus-Mûsâ b. Nusayr görüşmesi Endülüs'ün fethinden iki yıl kadar önce 90/709 meydana gelmiştir.[52] Julianus'un, Mûsâ ile onun Tanca şehrinde bulunduğu sırada gelerek Endülüs'ü fethe davet ettiğini öne süren nakillerin[53] yanısıra bu ikisinin Septe kıyısındaki bir gemide görüştüklerini ifade eden bilgiler [54] de vardır.

Makkarî'nin naklettiğine göre sadece Julianus değil, eski Vizigot kralı Witiza'nın oğulları da Müslümanları İspanya'ya davet etmişlerdir. Ancak bunların asıl amaçları Müslümanların sürekli olarak Endülüs'te kalmaları değildi.

---

[50] İbn Abdülhakem, a.g.e., s.205.
[51] İbnü'l-Kûtiyye, a.g.e., s. 77
[52] *Ahbâru Mecmû'a*, s.16.
[53] Makkarî, a.g.e., I, 229.
[54] Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, a.g.m., s. 442-443.

Onlar için önemli olan kral Rodrigo'nun tahttan indirilmesi ve ülkenin yönetiminin kendilerin eline geçmesiydi. Çünkü kendi güçleri bu amaçlarını gerçekleştirmek için yeterli değildi. Onlar, Müslümanların elde edecekleri ganimetlerle bir süre sonra Endülüs'ü terkedip geri döneceklerini umuyorlardı.[55]

V- Tarîf b.Mâlik ve Târık b.Ziyâd'ın Endülüs'teki Fetihlerinde Julianus'un Konumu:

Julianus, Müslüman askerlerinin deniz yoluyla Endülüs'e taşınması ve orada rehberlik yapma konusunda yardım sözü vermişti. İslâm donanmasına ait gemilerin yanısıra Julianus'a ait dört gemi de Müslüman askerlerini İspanya'ya taşıyacaktı. İlk planda Müslümanların Endülüs'e gizlice geçmeleri ve İspanya halkının bu hareketten haberdar olmamaları için Julianus'un gemilerinden istifade edilecekti.

Mûsâ b. Nusayr, Julianus ve arkadaşlarının İspanya'nın fethi konusundaki ısrarlı davetlerini tecrübeli bir komutan olarak önce ihtiyatla karşıladı. Bir süre sonra Endülüs'ün fethi için uygun şartların oluştuğu kanaatine varan Mûsâ b. Nusayr, bu fikrini halife Velîd b. Abdülmelik'e bir mektup yazarak bildirdi ve bu hususta halifenin görüşünü sordu. Bunun üzerine Velîd, Mûsâ'ya gönderdiği cevabî mektubunda Müslümanları denizin tehlikelerinden koruması gerektiğini ve Endülüs'ün durumunu öğrenmek için bir keşif birliği (deneme seriyyesi) göndermesini tavsiye etti.[56] Böylece Halife Velîd, Mûsâ'ya fetih için şartlı bir izin vermiş oldu.

Mûsâ b. Nusayr 91 yılı Ramazan ayında (Temmuz 710) Endülüs'ü fetih projesinin ilk adımı olarak Tarîf b. Mâlik[57] adlı Berberî komutanı 400 piyade ve 100 süvariden meydana gelen bir birliğin başında Endülüs'e gönderdi. Bu birliği oluşturan askerlerin büyük çoğunluğu Berberî asıllı idi. Tarîf b. Mâlik, (muhtemelen Julianus'a ait olan) dört gemiyle İspanya'nın güney kıyılarındaki bir adaya sefer düzenledi. Daha sonra "Cezîretü Tarîf (Tarîfa)" diye adlandırılan bu adayı fethetti. Tarîf bu seferden bol miktarda esir ve ganimetle geri döndü.[58]

---

[55] Makkarî, a.g.e., I, 232.

[56] *Ahbâru Mecmû'a,* s.16.

[57] Hakkında bilgi için bkz: *Ahbâru Mecmû'a*, s.16 ; Mahmut Şit Hattab, *"Kâdetu Fethi'l-Endelüs fî Merhaleti İstismâri'l-Fevz",* Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-Irâkî, Bağdat, 1990, C:LX, 2.cüz, s.66-68 ; E.Levi Provençal, *"Tarîf",* İslâm Ansiklopedisi (M.E.B), İstanbul, 1993, XI, 776 ; S. Muhammed Imâmuddin, a.g.e., s.29.

[58] *Ahbâru Mecmû'a*, s.17 ; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk: Hüseyn Nassâr, Kahire, 1983, XXIV, 45; Makkarî, a.g.e., I, 219.

Tarîf b. Mâlik'in Endülüs'e gerçekleştirdiği bu sefer, Julianus'un Müslümanlara yardım teklifinin doğruluğunu ortaya çıkardı. Julianus'un bu sefer sırasında hem rehberlik yaptığı, hem de bu askerî birliği dört gemisiyle denizin karşı tarafına taşıdığı ifade edilmektedir.

Tarîf b.Mâlik seriyyesinin başarısı sonucu Mûsâ b. Nusayr, Târık b.Ziyâd'ı Endülüs'e gidecek öncü kuvvetlerin komutanlığına tayin etti. 92/711 yılında Târık'ın Endülüs'e giden ilk ordusu 7.000 kişiden oluşmuştu. Bu ordunun büyük çoğunluğu Berberî idi. Sadece 300 civarında Arap askeri bulunuyordu.[59]

Târık b. Ziyâd'ın ordusunun Endülüs'e nasıl geçtiği konusunda bazı farklı görüşler mevcuttur. 7.000 kişilik ordunun o günkü şartlar içinde Endülüs'e sadece Julianus'un dört gemisiyle geçtiğini ifade eden tarihçilerin [60] yanısıra, bu görüşü gerçekten uzak bulan araştırmacılar da vardır.[61] İslâm donanması o dönemde Akdeniz'deki bir çok adaya sefer düzenlemiş, önemli bazı adaları fethetmiştir. Ayrıca Bizans'ın Akdeniz'deki hakimiyetinin kırılabilmesi için kuvvetli bir donanmaya sahip olmak gerekiyordu. Dolayısıyla Julianus'un gemilerinin olmaması durumunda Endülüs'ün fethedilemeyeceği şeklindeki bir görüşün mantıksız ve tutarsız olduğu kanaatindeyiz. Biz, Julianus'un gemilerinin hiç kullanılmadığı iddiasında değiliz. Ayrıca Julianus'un gemileri ticârî olduğu için ilk plânda Müslümanların hareketinden habersiz olan İspanya halkının bu olaydan haberdar olmasını önlemek amacıyla kullanıldığı düşünülebilir.

Târık b.Ziyâd'ın Septe'den İspanya kıyılarına geçerken sadece bu dört geminin kullanıldığı, İslâm donanmasına ait gemilerden hiç istifade edilmediği görüşünün isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim Mûsâ b. Nusayr'ın Tunus tersanesinde yapılmasını emrettiği gemiler Endülüs'ün fethinden birkaç yıl önce tamamlanmış ve Akdeniz'deki çeşitli deniz seferleri bu gemilerle yapılmıştır.[62] Üstelik 7.000 kişilik ordu, bu orduya ait silah, eşya ve erzakların İspanya'ya kısa süre içinde ve güvenli bir şekilde taşınmasının sadece Julianus'a ait dört ticarî gemiyle yapılması mantıklı değildir.

Târık b. Ziyâd, İspanya'nın güney bölgelerine ulaşan ordusunu düzene sokup, askerlerine hitap ettikten sonra kuzeye doğru Kurtuba üzerine harekete

[59] *Ahbâru Mecmû'a*, s.17 ; Makkarî, a.g.e., I, 231.

[60] Belâzurî, s.330 ; *Ahbâru Mecmû'a*, s.17, Makkarî, a.g.e., I, 231.

[61] S.Abdülazîz Sâlim-A.Muhtar Abbâdî, *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Beyrut, 1969, s.36 ; Abdüşşâfî Muhammed Abdüllatîf, *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Ümevî,* Kahire, 1984, s.309.

[62] *el-İmâme ve's-Siyâse, s.234-235.*

geçti. İspanya içlerine doğru ilerleyen İslâm ordusunun haberi Rodrigo'ya ulaşına o, büyük bir ordu topladı. Rodrigo'nun ordusunun sayısı İbn Haldûn[63]'a göre 40.000 kişi, bir başka tarihçiye[64] göre 70.000 kişi, Nüveyrî[65] ve Makkarî[66]'ye göre ise 100.000 kişi idi. Vizigot ordusunun en az 40.0000 askerden oluştuğunu haber alan Târık acele bir şekilde Mûsâ b. Nusayr'a bir mektup yazdı, düşman ordusunun sayısını haber vererek yardım istedi. Mûsâ 5.000 kişilik yardım birliği gönderdi ve böylece İslâm ordusunun sayısı 12.000 kişiye ulaştı.[67]

İki ordu Şezûne (Sidonia) şehri yakınlarındaki Lekke vadisinde (Guadalate) karşı karşıya geldiler. Rodrigo'nun sağ ve sol cenah komutanları önceki kral Witiza'nın iki oğlu idi. Bunlar, babalarının ölümünden sonra haksız olarak krallık tahtını ele geçiren Rodrigo'nun mağlup olmasını istedikleri için isteksiz savaşıyorlardı. İki ordu arasında 8 gün devam eden çetin bir savaş sonunda Vizigot ordusu yenildi. Rodrigo'nun nehirde boğulduğu veya ortadan kaybolup izini kaybettirdiği nakledilir.[68] Böylece 92/711 yılı Ramazan ayının yirmi sekizinci günü başlayan savaş aynı yıl Şevval ayının beşinci günü bitti.[69] Kral Rodrigo'nun âkıbetiyle ilgili olarak farklı nakiller ve yorumlar mevcuttur.[70] Bu savaşta elde edilen zafer İspanya'nın fethinin ilk ve önemli adımlarından birisini oluşturmuştur. İspanya bu zafer sonunda bir bakıma kapılarını Müslüman askerlere sonuna kadar açmış oluyordu.[71] Lekke vadisi zaferi İslâm ordularına İspanya'nın anahtarlarını sunmuştur. [72]

Lekke vadisi savaşında Julianus ve adamları Târık b.Ziyâd'ın yanında bulunuyorlardı. Bir araştırmada Târık'ın fetihten sonra Julianus'u Cezîretü'l-Hadrâ (Algeciras) valiliğine tayin ettiği belirtilmektedir.[73] Ancak ulaşabildiğimiz

[63] İbn Haldûn, a.g.e., IV, 150.
[64] *el-İmâme ve's-Siyâse*, s.237.
[65] Nüveyrî, a.g.e., XXIV, 47.
[66] Makkarî, a.g.e., I, 221.
[67] *Ahbâru Mecmû'a*, s.17 ; Nüveyrî, a.g.e., XXIV, 47 ; Makkarî, a.g.e., I, 221.
[68] *el-İmâme ve's-Siyâse*, s.237-238 ; *Ahbâru Mecmû'a*, s.18-19 ; Nüveyrî, a.g.e., XXIV, 47 ; Makkarî, a.g.e.,I, 232.
[69] Nüveyrî, a.g.e., XXIV, 47.
[70] Bu rivâyetler için bkz: *el-İmâme ve's-Siyâse*, s.237-238 ; Taberî, a.g.e., VII, 369 ; *Ahbâru Mecmû'a*, s.18-19 ; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, thk: Fehim Muhammed Şeltût- M.Mustafa İbrahim, Mısır, 1974, s.64.
[71] Mehmet Özdemir, *a.g.e.,* s.20.
[72] *el-İmâme ve's-Siyâse*, s.238 ; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk: İhsan Abbas, Beyrut, 1977, V, 320.
[73] M. Abdullah Inân, a.g.e., I,52.

diğer kaynaklarda bu rivâyete rastlamadık. Târık'ın ordusuna yardım ve rehberlik eden Julianus, savaşta elde edilen zaferden sonra Târık'a fazla beklemeden ordusunu birliklere ayırıp farklı bölgelere göndermesini ve kendisinin de Tuleytula (Toledo) şehri üzerine yürümesini tavsiye etti.[74] Mûsâ b. Nusayr ise Târık'a gönderdiği mektupta İslâm ordusunu tehlikeye atmaması için kendisi Endülüs'e gelinceye kadar bulunduğu yerden ileri gitmemesini emretmişti.[75]

Târık, Mûsâ b. Nusayr'ın emrini dinlemeyerek Julianus'un tavsiyesine uydu ve ordusunu birliklere ayırdı. İspanya içlerinde fetihlerine devam etti. Ali Abdurrahman el-Haccî, Târık b. Ziyâd'ın Endülüs'te takip ettiği güzergâhı şu şekilde sıralamıştır [76]: Septe, Cebel-i Târık, Cezîretü'l-Hadrâ, Barbat (Lekke) vadisi, Şezûne, Mevrûr, Karmûne, İşbiliyye, İstece, Kurtuba, Malaka, Gırnata, Elbîre, Tüdmir, Cebbân, Tuleytula, Medînetü'l-Mâide. Bu güzergâh içinde bulunan Şezûne, İşbiliyye, Karmûne vb. şehirler daha sonra Mûsâ b. Nusayr tarafından fethedilecektir.

VI- Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'teki Fetihlerinde Julianus'un Konumu ve Akıbeti:

Mûsâ b.Nusayr, 92/711 yılında İspanya'yı fethetmek amacıyla Târık b.Ziyâd komutasında gönderdiği ordunun arkasından ertesi yıl 93/712'de İspanya'ya büyük bir orduyla geçmiştir. Tespitlerimize göre bunun bazı sebepleri[77] vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse; Mûsâ b. Nusayr bu bölgede Müslümanların çok uzun mesafe yol almaları ve bununla düşmana hücum kolaylığı sağlamalarından endişe etmiştir. Bu kadar geniş topraklara sahip İspanya topraklarının tamamını Târık b. Ziyâd'ın emrindeki askerlerle fethetmenin mümkün olmadığını takdir eden Mûsâ, nihâî zaferi elde etmek, fetihleri tamamlamak ve Endülüs'te bir takım askerî ve idârî düzenlemeler yapmak amacıyla Endülüs'e geçmiştir. Bu zaferler ve ganimetlerde kendisinin de pay sahibi olma isteği diğer bir sebep olarak düşünülebilir.[78]

Mûsâ'nın Endülüs'e geçen ordusunda 18.000 asker bulunuyordu. Bu ordunun çoğunluğu Yemenî ve Kaysî Arap kabilelerine mensup askerlerden

---

[74] *Ahbâru Mecmû'a*, s.19

[75] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2. Baskı, Beyrut, 1990, IX, 83.

[76] Ali Abdurrahman el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüsî*, 5. Baskı, Dımeşk, 1997, s.66.

[77] Bu konuda fazla bilgi için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, s.64-68.

[78] Hâlid es-Sûfî, a.g.e., s.126.

oluşuyordu.[79] Mûsâ, Endülüs'teki İslâm ordusunun yeni kuvvetlere ihtiyaç duyduğunu bildiği için büyük bir ordu hazırlamıştı. Tanca'dan gemilerle denize açılan ve Endülüs'ün güneyindeki el-Cezîretü'l-Hadrâ'ya ulaşan Mûsâ b.Nusayr, burada fetih plânını yaptı. Ordusunu birliklere ayırıp, her birliğe ayrı bir sancak verdi. Mûsâ b. Nusayr sefere başlayacağı sırada kendisine: "Târık'ın takip ettiği güzergâhı takip et!" denildi. Mûsâ bu tekifi kabul etmedi. Bunun üzerine kendisine yol gösteren rehberler şöyle dediler: "Biz sana Târık'ın yolundan daha iyi bir yol gösterelim. Bu güzergâhtaki şehirler daha büyüktür ve önceden fethedilmemiştir. Allah (c.c) bu şehirleri İnşaallah sana fethettirir."[80]

Daha önce Târık b.Ziyâd'ın yanında bulunup ona bazı yardımlarda bulunan Julianus, bu sefer Mûsâ'nın yanında bulunuyordu. Üstelik Julianus, Mûsâ'ya büyük bir fetih vaadinde bulunmuştu. Bu sözlere sevindiği nakledilen[81] Mûsâ daha sonra İspanya içlerine doğru sefere başladı. Mûsâ b.Nusayr tercih edilen görüşe göre kuzey batı istikametine yöneldi.[82] Hedefi Târık'ın fethetmediği bölge ve şehirleri ele geçirmekti. Böylece hem yeni şehirleri ele geçirecek, hem de Târık'la birlikte Endülüs'ün tamamını fethedecekti.

Karmûne (Carmona), Endülüs'ün en müstahkem ve en sağlam kalesi olan şehirlerinden birisiydi. İşbiliyye (Sevilla) şehrinin doğusunda bulunan bu şehir, baştan başa sağlam surlarla çevriliydi. Şezûne'yi fetheden Mûsâ oradan ayrılarak Karmûne şehrine yürüdü ve burasını kuşattı. Bu şehrin, Endülüs şehirleri arasında ele geçirilmesi en zor olanı olduğu nakledilir.[83]

Kuşatma uzun süre devam ettiği halde bu şehir fethedilemedi. Bunun üzerine Mûsâ'nın yanında bulunan Julianus ve adamları bir hile düşündüler. Buna göre Julianus ve yanındakiler önden Karmûne kalesine gidecekti. Çoğunluğu yerli halktan oluşan bu grupta bulunanlar sanki Müslümanların önünden kaçıyormuş gibi davranıp kaleye sığınacaklar, içeriye girince de bir fırsatını bulup Müslümanlara kalenin kapılarını açacaklardı. Bu plân aynen uygulandı. Julianus ve adamları Karmûne'ye sığındılar. Onlar geceleyin kalenin kapılarını Müslümanlara açtılar. Müslüman süvariler buradan şehre girerek Karmûne'yi fethettiler. Böylece ele geçirilmesi zor olan bu şehir Müslümanların eline geçti.[84]

---

[79] Hüseyn Mu'nis, *Fecr,* s.90.
[80] *Ahbâru Mecmû'a*, s.24 ; İbnü'l-Esîr, a.g.e., IV, 564 ; Makkarî, a.g.e., I, 257.
[81] İbnü'l-Esîr, a.g.e., IV, 564 ; Nüveyrî, a.g.e., XXIV, 49.
[82] Sahibzada, a.g.e., s.11 ; S. Muhammed Imâmuddin, a.g.e., s.34.
[83] İbnü'l-Esîr, a.g.e., IV, 564 ; Makkarî, a.g.e., I, 257.
[84] *Ahbâru Mecmû'a*, s.24 ; İbnü'l-Esîr, a.g.e., IV, 564 ; Nüveyrî, a.g.e., XXIV, 50 ; Makkarî, a.g.e., I, 257.

Julianus ve adamları Mûsâ b.Nusayr'ın Endülüs'teki fetihlerinde Müslümanların İspanya'yı fethetmeleri hususunda teşvik edici rol oynamışlar, rehberlik ve yol göstericiliği yapmışlar, Karmûne (Carmona) şehrinin fethinde olduğu gibi bizzat kalenin fethedilmesinde Müslümanlara yardımcı olmuşlardır. Târık b.Ziyâd ve Mûsâ b.Nusayr bundan sonra birlikte fetihlere devam etmişler ve 95/714 yılına kadar İspanya'nın daha önce elde edilemeyen bölgelerini fethetmişlerdir.

Endülüs'ün fethi sonrasında Julianus isminden kaynaklar fazla bahsetmemektedir. Julianus'un bundan sonraki hayatı ve akıbeti hakkında net bilgilere sahip değiliz. Julianus'un, Mûsâ ve Târık'la birlikte Şam'a gittiği, daha sonra kendisine ikram ve hürmet edilmiş olarak Endülüs'e geri döndüğü, Kurtuba'da ikamet ettiği, ömrünün sonuna kadar burada kaldığı belirtilmektedir.[85] Ancak bu bilgiler Endülüs tarihiyle ilgili güvenilir kaynaklardan te'kid edilmelidir. Nitekim incelediğimiz bir çok kaynakta bu tür bilgilere ulaşamadık. Ayrıca bu bilginin aksine Julianus'un Kurtuba'da değil, Septe (Ceuta) şehrinde öldüğüne dâir bilgiler de mevcuttur.[86]

DEĞERLENDİRME-SONUÇ:

Septe (Ceuta) kontu Julianus'un kimliği, Endülüs'ün fethinde Müslümanlara vermiş olduğu destek ve yapmış olduğu yardımların mâhiyeti, sınırları ve elde edilen zaferdeki rolünü incelediğimiz bu makalemizin sonunda değerlendirme-sonuç olarak şu noktalara dikkat çekmek istiyoruz:

Julianus'un fetih sırasındaki yardımlarının olduğu gibi tespit edilmesi ve bunların küçümsenmeden ve gereğinden fazla abartılmadan ortaya konması gerektiği kanaatindeyiz. Julianus'un fethe da'veti ve yardımları olmasaydı, Endülüs'ün fethinin gerçekleşmesinin mümkün olmayacağı gibi bir iddia her zaman için tartışmaya açıktır.

Hulefâ-i Râşidîn döneminde başlayan Kuzey Afrika fetihleri, Emevîler döneminde başarılı bir şekilde devam etmiştir. Ukbe b. Nâfi, Hassan b. Nu'man el-Ğassânî ve Mûsâ b.Nusayr gibi önemli vali ve komutanların elde ettiği kara ve deniz fetihleri sonucu Atlas okyanusu kıyılarına kadar ulaşan Müslümanların Endülüs'ü fethetme düşüncesi tabiî ve beklenilen bir olaydır. İslâm

[85] Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, a.g.m., s. 444.

[86] Julianus'un Endülüs'ün fethinden sonraki hayatı ve ölümüyle ilgili farklı bilgiler için bkz: Sâlih b. Muhammed es-Senîdî, a.g.m., s. 444-445.

askerlerinin verimli toprakları, ırmakları, bahçeleri, çeşitli meyve ve bitkileriyle dikkat çeken, jeopolitik açıdan çok önemli bir noktada bulunan İspanya'ya yönelmeleri mantıklı bir düşüncedir. Müslümanlar sadece Julianus'un teklifi, eski Vizigot kralı Witiza (Ğaytaşa)'nın oğullarının teşviki ve davetleriyle Endülüs'ün fethine girişmiş değildir.

Müslümanlar açısından cihad emrini yerine getirmek ve Allah'ın ismini yüceltmek en önde gelen amaç idi. Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren bir ideal ve proje olarak var olan batıdan İstanbul'u fethettikten sonra hilâfet merkezi olan Şam'a ulaşma ideali[87] de Endülüs'ün fetih sebepleri arasındadır. İspanya'nın fethi öncesi Müslümanlar, coğrafî bölge olarak doğuda Çin'e, batıda ise Atlas okyanusuna kadar uzanmışlardı. Bundan sonraki hedef artık İspanya olacaktı. Siyasî ve askerî açıdan Bizans'ın Anadolu ve Kuzey Afrika üzerindeki üstünlüğüne son verme isteği bu fethin stratejik faktörünü oluşturmaktadır. Bunların dışında daha başka sebepler de sözkonusudur.

Dolayısıyla Endülüs'ün fethi gibi İslâm tarihinde çok önemli bir olayın sebebini sadece Septe (Ceuta) kontu Julianus ve Witiza'nın oğullarının Müslümanları fethe da'vet etmeleri ve yardım vaadinde bulunmalarına dayandırmak gerçekçi bir yaklaşım değildir. Elbette bunların da fetihte etkisi olmuştur. Ancak bunu fethin tek sebebi gibi göstermek uygun değildir. Bunu söylerken Julianus ve adamlarının yardımlarını görmezlikten gelmek gibi bir düşüncemiz yoktur. Sadece Endülüs'ün fethinin tek sebebi ve en önemli faktörünün bu olmadığını ifade etmek istiyoruz.

Târık b. Ziyâd'ın Endülüs seferine katılan 7.000 askerin yalnızca Julianus'a ait dört gemiyle taşınmasıyla ilgili bazı rivâyetleri şüpheli karşılamaktayız. Bu iş için Julianus'a ait dört geminin yanısıra İslâm donanmasına ait gemilerin de kullanıldığı kanaatindeyiz. Çünkü Mûsâ b.Nusayr, Endülüs'ün fethinden birkaç yıl önce Tunus tersanesinde 100 adet gemi yaptırıp İslâm donanmasını güçlendirmiştir. Bazı çağdaş araştırmacılar da bu hususta benzer görüşler öne sürmüşlerdir. S. Abdülazîz Sâlim ve A. Muhtar Abbâdî'ye göre, Târık b. Ziyâd'ın Endülüs'e geçişi sırasında Julianus'un gemilerini kullandığı ve sadece bu gemilerle karşıya geçtikleri görüşü gerçekten uzaktır.[88] Ali Abdurrahman el-Haccî ise, Târık'ın İspanya'ya geçiş için kullandığı gemilerinin kime ait olduğunun tartışmalı olduğunu ve kendi kanaatine göre bunların Müs-

---

[87] Ziya Paşa, a.g.e., s.14 ; M.Abdullah Inân, a.g.e., I, 92-93 ; Bernard Lewis, a.g.e., s.8; Abdülkerim Özaydın, a.g.m., DİA, V, 391 ; Berthold Spuler, a.g.e., s.43.
[88] S.Abdülazîz Sâlim-A.Muhtar Abbâdî, a.g.e, s.36.

lümanlara ait gemiler olduğunu ifade etmektedir. Müslümanların denizciliğe verdiği önem ve yapmış oldukları tersanelerle ilgili bilgiler veren yazar, Endülüs'ün fethi gibi çok önemli olayların ödünç alınan gemilerle gerçekleştirilemeyeceğini öne sürmektedir.[89]

Tüm bunlara rağmen Julianus ve adamları İspanya'nın iç durumu, özellikleri, zayıf noktaları konularında Müslümanlara istihbarat, danışmanlık ve ulaşım konularında yardımcı olmuşlardır. Julianus, makalemizin ilgili kısmında incelediğimiz gibi, Mûsâ b.Nusayr'dan önce Ukbe b.Nâfi ile de iyi ilişkiler kuran birisidir. Müslümanları İspanya'nın fethine da'vet etmiş, bazı nakillere göre Tarîf b.Mâlik seriyyesi için kendisine ait dört gemiyi tahsis etmiş, aynı şekilde Târık b.Ziyâd'ın İspanya'ya geçişinde de gemilerinin Müslüman askerlerini taşımalarına izin vermiştir. Târık b. Ziyâd'ın 92/711 yılındaki İspanya'daki fetihleri sırasında rehberlik yapmıştır. Aynı şekilde Mûsâ b.Nusayr, 93/712 yılında fetihleri tamamlamak için Endülüs'e geçtiğinde ona büyük bir fetih müjdelemiş ve rehberlik yapmıştır. Karmûne (Carmona) şehrinin fethedilmesinde Julianus ve adamlarının yardımları sözkonusudur.

Kimliği, faaliyetleri ve akıbeti hakkında kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler bulunan, hakkında detaylı bilgi bulmakta zorlanılan Julianus'un, Müslüman komutan ve askerlerine yardımları inkâr edilemez. Julianus'un bölgeyi yakından tanıyan birisi olarak siyasî ve askerî konularda danışmanlık yapması, İspanya'nın iç durumu hakkında Müslümanlara bazı bilgiler vermesi bilinen bir husustur. Nitekim biz bu makalede Julianus'un Endülüs'ün fethindeki rolünü abartmaksızın ve küçümsemeksizin objektif bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Julianus'un destek ve yardımlarını, Endülüs'ün fethedilmesinin en önemli sebebi olarak görmemek gerektiği, ancak fethi kolaylaştıran faktörlerden birisi olarak kabul etmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Abdüllatîf, Abdüşşâfî Muhammed *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Ümevî,* Kahire,1984.

Ahbâru Mecmû'a, (Müellifi meçhul), thk: İbrahim el-Ebyârî, Beyrut,1981.

Ahmed b.Hâlid en-Nâsırî, *Kitâbu'l-İstiksâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, Dâru'l-Beydâ, 1954.

Atçeken, İsmail Hakkı, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, Ankara, 2002.

[89] Ali Abdurrahman el-Haccî, a.g.e., s.47-49, 62.

Atçeken, İsmail Hakkı,*"Târık b. Ziyâd Endülüs'ün Fethi Öncesinde Gemileri Yaktı mı?"*, Marife Dergisi, yıl:1, sayı:3 (kış 2002), Konya, s.31-41.

el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Tunus, 1992.

el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fethi),* çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987.

Cahen, Claude, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, çev: Esat Nermi Erendor, İstanbul, 1990.

Chejne, Anwar G., *Muslim Spain its History and Culture*, Minneapolis, 1974.

Faysal, Şükrî, *Hareketü'l-Fethi'l-İslâmî fi'l-Karni'l-Evvel*, 6.baskı, Beyrut, 1982.

el-Haccî, Ali Abdurrahman, *et-Târîhu'l-Endelüsî,* 5.baskı, Dımeşk, 1997.

el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân,* thk: Ferîd Abdülazîz el-Cündî, Beyrut, 1990.

Hattab, Mahmud Şit, *"Kâdetu Fethi'l-Endelüs fî Merhaleti İstismâri'l-Fevz",* Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-Irâkî, Bağdat, 1990, C:LX, 2.cüz.

el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, 2.baskı, Beyrut,1984.

Hitti, Philip H., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi,* çev: Salih Tuğ, İstanbul, 1989.

Imâmuddin, S. Muhammed, *Endülüs Siyasî Tarihi*, çev: Yusuf Yazar, Ankara, 1990.

Inân, M.Abdullah, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2.baskı, Kahire,1988.

el-Istahrî, *Mesâliku'l-Memâlik*, nşr: M. J. De Goeje, Leiden, 1927'den ofset (Beyrut, tsz.).

İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ,* thk: Charles C. Torrey, Kahire, 1991.

İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk: Halîl Şehâde, 2.baskı, Beyrut, 1988.

İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk: İhsan Abbas, Beyrut, 1977.

İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, ed: M.J.De Goeje,Leiden,1889'dan ofset (Beyrut,tsz)

İbn Izârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk: G. S. Colin-E. Levi Provençal, Beyrut,1983.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2. Baskı, Beyrut, 1990.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh,* Beyrut, 1965.

İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs,* thk: Abdullah Enîs et-Tabba' - Ömer Faruk et-Tabba', Beyrut, 1994.

el-İmâme ve's-Siyâse, (İbn Kuteybe'ye nispet edilmektedir), thk: Halîl el-Mansûr, Beyrut, 1997.

İsâ, Muhammed Abdülhamîd,*“Rivâyetün Müteceddide”*, Evrâk, Madrid, sayı:5-6, 1982-1983.

Lewis, Bernard, *Tarih’te Araplar*, çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979.

Lewis, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe.New York, 1982.*

Mahmud, Münâ Hasan, *el-Müslimûn fi’l-Endelüs ve Alâkatuhum bi’l-Frenc*, Kahire, 1986.

el-Makkarî, *Nefhu’t-Tîb min Ğusni’l-Endelüsi’r-Ratîb*, thk: Yûsuf eş-Şeyh el-Bukâî, Beyrut, 1986.

Mantran, Robert, *İslâm’ın Yayılış Tarihi*, Çev: İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981.

el-Mes’ûdî, *et-Tenbih ve’l-İşrâf*, Leiden, 1967.

Mu’nis, Hüseyn, *Târîhu’l-Müslimîn fi’l-Bahri’l-Mütevessit*, 2. Baskı, Kahire,1993.

Mu’nis, Hüseyn, *Fecru’l-Endelüs*, Cidde, 1985.

Nasrullah, Sa’dun, *Târîhu’l-Arabi’s- Siyâsî fi’l-Endelüs*, Beyrut, 1998.

en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb fî Fünûni’l-Edeb*, thk: Hüseyn Nassâr, Kahire, 1983.

Özaydın, Abdülkerim,*“Belâtü’ş-Şühedâ”,* DİA, V, İstanbul, 1992.

Özdemir, Mehmet, *“Endülüs”,* DİA, XI, İstanbul, 1994.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları-1,* Ankara, 1994.

Özkuyumcu, Nadir, *Fethinden Emevîler’in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1993.

Provençal, E. Levi, *“Tarîf”,* İslâm Ansiklopedisi (M.E.B), XI, İstanbul, 1993.

Sahibzada Masudu’l-Hassan Khan Sabri, *History of Muslim Spain*, Lahore, tsz.

Sâlim, S. Abdülaziz-A.Muhtar Abbâdî, *Târîhu’l-Bahriyyeti’l-İslâmiyye fi’l-Mağrib ve’l-Endelüs*, Beyrut, 1969.

es-Senîdî (Süneydî), Sâlih b. Muhammed *“Yulyan (Yuliyan) ve Fethu’l-Endelüs”*, Mecelletü Câmiati’l-İmam Muhammed b. Suud, Medine, H.1417/1996, sayı:17.

Spuler, Berthold, *The Muslim World: The Age of the Caliphs,* Leiden, *1960.*

es-Sûfî, Hâlid, *Târîhu’l-Arab fi’l-Endelüs*, Bingazi, 1980.

et-Tabba , Abdullah Enîs’, *İbnü’l-Kûtiyye’ninTârîhu İftitâhi’l-Endelüs adlı eserine Medhal*, Beyrut, 1994.

et-Taberî, *Târîhu’l-Ümemi ve’l-Mulûk*, Beyrut,1987.

Thomson, Ahmad-Muhammad Ataur-Rahim, *Islam in Andalus*, London, 1996.

Zağlûl, Sa’d, *Târîhu’l-Mağribi’l-Arabî*, İskenderiyye, 1979.

ez-Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, thk: Fehim Muhammed Şeltût- M.Mustafa İbrahim, Mısır, 1974.

Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, İstanbul, 1304.

RİCÂL KİTAPLARINDA MÜKERRER VE UYDURMA BİYOGRAFİ PROBLEMİ

Yrd.Doç.Dr.Mehmet Eren[*]

Abstract

The Problem of Repeated and Invented Biography

in the Rijâl Lexica

People have been recognized through their names, epithets and affinity. Therefore, if one seeks to ascertain a person, he/she should have the knowledge of the person's identity. In order to able to come to a judgment on the hadith transmitters and what they related, it must be identified that who they were and whether they lived in a given time. Otherwise, it would be impossible to draw a conclusion about the authenticity of the account of a transmitter whose identity is unknown. In this context, the hadith scholars made a great effort to preserve the knowledge of identity of thousands of hadiths transmitters in a perfect way. Nevertheless, they could not accomplish this purpose. So those scholars tried to solve the problem of confusion originating from the similarity in their names and epithets by having recourse to writing numerous books about this topic.

Key words: hadith transmitters, biographical lexicon , hadith criticism, rijâl lexica.

Giriş

Şahıslar, geçmişte ve günümüzde, isimleri, künyeleri, lakapları ve nispetleri ile tanınır. Bir kişinin kimliğinin tespiti için, başta bunların bilinmesi gerekir.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

Bu yüzden hadis âlimleri, ravilerin isim-künye (esmâ-künâ), lakap (elkâb) ve nispet (ensâb) bilgilerinin her biri için çok sayıda kitap yazmışlardır. Kimlik bilgilerindeki benzerlikler ve aynîlikler, şahısların birbiriyle karıştırılmasına, dolayısıyla bazen tek bir kişinin farklı birkaç ayrı şahıs, bazen de farklı birkaç şahsın aynı kişi zannedilmesine yol açabilmektedir. Muhaddisler, bu konularda görülen problemler üzerinde araştırma yapıp, onların halli için de çeşitli eserler ortaya koymuşlardır.

Bu yazıda, râvîlerin kimlik bilgileriyle ilgili bazı hususlar ve problemler hakkında bilgi verildikten sonra, bunlardan özellikle "benzer kimlik bilgilerinden ve farklı tanıtımlardan dolayı ayrı kişiler zannedilme" sorunu üzerinde durulacaktır.

Kimlik Bilgilerini Tespit Etmenin Önemi

Hadis ricali kitaplarındaki biyografilerde, öncelikle, şahsı diğerler kişilerden ayıracak olan kimlik bilgileri zikredilir. Râvînin kimliğinin tespiti, oldukça önemli olan bir husustur. Zira kimlik bilgilerindeki benzerlik ve aynîlikler, râvîlerin birbirine karışmasına sebep olur. Binlerce kişiyi ihtiva eden bir kitapta, makul sayıda bulunan hatalar normal karşılanabilir. Günümüzde bile, dikkatli nüfus kayıtları mevcut olduğu halde, bazen kimlik bilgilerindeki benzerlikten dolayı şahıslar birbiriyle karıştırılabilmektedir. Örneğin, bir beldenin telefon rehberine göz atıldığında, adı ve soyadı aynı olan çok sayıda kişinin varlığı görülecektir.

Hadis râvîlerinin *isim, künye, lakap ve nispetlerinin* doğru olarak bellenmesi, her bir râvînin ayrı-ayrı tanınması için gereklidir. Çünkü râvîler, adâlet/dindarlık ve zapt/ilmî güvenilirlik bakımından aynı derecede kabûle şâyân değildir. Bazen, aynı adı taşıyan iki râvîden birisi *âdil* kabul edilirken, diğeri *sika*/güvenilir olmayabilir.[1]

[1] "İsmâîl b. Ebân" adlı Kûfe'li iki kişi, yakın zamanlarda yaşamışlardır. Yahyâ b. Ma'în, bunlardan "el-Ğanevî" nispetiyle tanınan hakkında, "yalancı, rivayetleri yazılmaz"; "el-Varrâk" diye bilinen için ise, "sika" demiştir. Yakub b. Şeybe b. es-Salt, bu iki İsmail'den de hadis yazmıştır. O halde, onun "İsmâil b. Ebân"dan naklettiği rivâyetleri, bunun hangi "İsmail" olduğu tespit edilmedikçe kabul edilmez. Bu konudaki diğer bir misal, "İsmail b. Müslim"dir. Bu isimle bilinen, ikisi de Basra'lı, aynı tabakadan ve el-Hasan el-Basrî'den rivâyet nakletmiş olan iki kişi vardır. Künyesi "Ebû Rabî'a" olan, Mekke'ye yerleştiği için, "Mekkî" nispeti ile tanınır. O, *metrûkü'l-hadîs* (rivayetleri terk edilir) şeklinde cerh edilmiştir. "Ebû Muhammed" künyeli olan ise, "el-Basrî" ve "el-'Abdî" nispeti ile bilinir. Yahyâ b. Ma'în onun *sika* olduğunu söylemiştir. Zayıf olandan Süfyân es-Sevrî, Yezîd b. Hârûn ve Ebû 'Âsım en-Nebîl; sika olandan ise Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, Abdurrahmân b. Mehdî, Vekî' ve Ebû Nu'aym (el-Fadl b. Dükeyn) rivâyet nakletmiştir. O halde, bir isnatta geçen "İsmâil b. Müslim"in bunlardan hangisi olduğu, bu bil-

Kimlik Bilgileriyle İlgili Problemler

Arapça'da isim, künye, lâkap ve nispetlerdeki problemler üç grupta toplanır:

1. *Mü'telif-muhtelif* : Yazı şekli benzer, ancak telâffuzu farklı olanlar,

2. *Müttefik-müfterik* : Yazı şekli ve telâffuzu aynı, değişik şahıslara âit olanlar,

3. *Müteşâbih* : İsimleri veya künyeleri, yazı şekli ve telâffuz olarak aynı (müttefik-müfterik), fakat baba adları veya nispetlerinin yazı şekli benzer okunuşları farklı olanlar (mü'telif-muhtelif) yahut bunun tersi yani isimleri ve künyeleri "mü'telif-muhtelif", baba adları ve nispetleri "müttefik-müfterik" olanlar.

Hadisçiler, kimlik bilgilerindeki problemler ile ilgili bu üç branşın her biri için, küçük-büyük onlarca eser kaleme almışlardır. Bunlar hakkında özetle şu tespitlerde bulanabiliriz:

Mü'telif-muhtelif problemi, Arap alfabesindeki bazı harflerin şekil olarak birbirine benzemelerinden kaynaklanmaktadır. Müttefik-müfterik ise, yazılış ve okunuşları aynı olan isimlerin, kaç kişiye âit olduğunun tespit edilmesi problemidir. Bu iki problemin birlikte bulunduğu durumlar için de "müteşâbih" terimi kullanılır.

Mü'telif-muhtelif isimlerin Lâtin harfleri ile yazılması, belli ölçüde onların birbirinden ayrılmasına yardımcı olabilir. Ancak Arap alfabesindeki harfler için, Lâtin alfabesindeki transkripsiyon işaretlerinin kullanılması gerekmektedir. Yazılış ve okunuşları aynı olan isimlerin kaç kişiye âit olduğunu tespit etmek ise, bu konuyla ilgili yazılmış kaynaklara ve ricâl kitaplarına müracaatla halledilebilecek bir problemdir.

İsim, Künye veya Nispeti Aynı Olan Râvîlerin Tespiti

Hadis imamları, kendilerinden önceki râvîlerin çoğunu, onların tarîki ile gelen haberlerin senetleri vasıtasıyla tanıyorlardı. Bu yüzden muhaddisler, isim ve tabaka aynîliğinden dolayı birkaç kişiyi tek şahıs olarak yahut muhtelif şekillerde tanıtılan tek kişiyi bir kaç şahıs zannetme hatasına düşüyorlar; bazen de bu iki meselede bir karara varamayarak tereddüt içinde kalıyorlardı.

Kimlik bilgileriyle ilgili problemlerden birisi de, yazı şekli ve okunuşu aynı olmakla birlikte, farklı şahıslara âit olan isim ve nispetlerin, kimlere âit olduğu-

giler ışığında tespit edilemiyorsa, o rivayetle amel konusunda tevakkuf edilir. (el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ılmi'r-rivâye* -Kâhire, 1410/1990- s. 528-529)

nun doğru bir şekilde tespit edilmesidir. Müttefik-müfterik, bunlar hakkında kullanılan bir terim olup, Usûl-i Fıkıh'taki "müşterek lâfız" gibidir. Kelime ve isimlerdeki ortaklık, İslâmî ilimlerde, âlimlerin hataya düşme sebeplerinden birisidir.[2]

Kimlik bilgileri aynı, fakat aslında farklı kişiler olan râvîlerden, özellikle "birbirine yakın zamanlarda yaşamış ve aynı hocadan hadis rivâyet etmiş veya kendilerinden aynı kişilerin hadis almış olanlarının" bilinmesi önem arz eder.[3] Çünkü bunların farklı şahıslar oldukları bilinmezse, hepsi tek bir kişi zannedilerek, birisi hakkında görülen cerh-tadil hükmü ötekiler için de geçerli sayılmış olur. Halbuki, onlardan bir kısmı sika, bir kısmı da zayıf râvîler olabilir.[4] Tabakaları aynı olmayan ve hoca veya talebelerinin bir kısmında ortaklık bulunmayanların araştırılması ise, o kadar önemli değildir. Zira, onların birbirine karıştırılma ihtimali genellikle azdır.

Ubeydullah b. Abdullah el-Herevî (438/1046'dan sonra), bazı arkadaşlarının "aynı isim veya künyeyi taşıyanlardan rivâyet eden muhaddislerin, bu hocalarını tanıtacak bir kitap yazmasını" istemeleri üzerine, *el-Mu'cem fî müştebihi esâmî'l-muhaddisîn* adlı kitabını yazmıştır. Meselâ, Süfyân es-Sevrî ile Şu'be, her ikisi de "Ebû İshâk" künyeli üç ayrı kişiden rivâyet etmiştir.[5] Herevî, her isim grubunun başında, onlardan kaç kişi olduğunu belirterek -Enes b. Mâlik beş tanedir gibi-, isim ve künyeleri aynı olan kişileri tanıtmaktadır.

Hadis râvîlerinin isim ve nispetlerindeki aynilik konusunda en önemli ve en geniş kaynak ise, şüphesiz el-Hatîbü'l-Bağdâdî'nin *el-Müttefik ve'l-müfterik* adlı on sekiz cüzlük kitabıdır.[6] Hadis usulcüleri bu eseri "çok güzel ve kıymetli bir kitap" şeklinde tavsif edip, bu sahada ondan sonra yazılan kitapları zikretmeye gerek görmemişlerdir.

---

[2] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs* (Beyrut, ts.) s. 356.

[3] 'Irâkî, *Fethu'l-muğîs* (Beyrut 1413/1993) s. 418.

[4] el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *el-Kifâye* s. 528-529; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs* (Beyrut, 1414/1993) III, 208.

[5] Ebu'l-Fadl el-Herevî, *el-Mu'cem* (Riyad, 1411/1990) s. 23.

[6] Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1515, 183 varak, h. VII. asır; 10.cüzden ("Abdullah b. Müslim" on bir tanedir) 18. cüzün sonuna kadar. Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2097, 239 varak, 10. cüzden sonuna kadar. Bu iki nüsha aynıdır. Diğer iki nüshası için bkz. 'Umerî, *Mevâridü'l-Hatîb* (Riyad, 1405/1985) s. 72, dn. 8. Mahmûd et-Tahhân, bu kitabın 3-9. cüzlerini özel bir kütüphaneden temin etmiş ve ilk iki cüzün bulunamadığını bildirmiştir. (*el-Hâfız el-Hatîbü'l-Bağdâdî* -Beyrut, 1401/1981- s. 162-163) Ayrıca, Bayezit Millî Ktp., Umûmiyye, nr. 60'ta bir nüshası daha bulunmaktadır. (*el-Fihrisü'ş-şâmil* -Ammân, 1411/ 1991- III, 1362)

Hatîb, kitabına daha çok, "tabakaları birbirine yakın olanlar ile hoca ve talebelerinde ortaklık bulunanları" almıştır.[7] Çünkü isim aynîliğinden dolayı bir kaç kişinin tek şahıs zannedilmesi, asıl bu durumda önemli olur. Birbirinden uzak dönemlerde yaşamış olanların isimlerindeki aynîlik, fazla bir problem çıkarmaz. Bundan dolayı Hatîb, tabakaları birbirinden uzak olanları kitabına almamıştır.

Hatîb'in metodu şöyledir: Önce, ortak ismi yazarak o isimde kaç kişi olduğunu söyler. Sonra, sahabeden olanlardan başlayarak onların listesini sunar. İsim sahibinin; dede adını, künyesini, nispetini ve lâkabını belirterek onların birbirinden ayrıldıklarını göstermiş olur. Bazen, söz konusu kişinin vefat tarihine, hoca ve talebelerinden bir kaçına işâret eder. Çoğu zaman, senedinde bahsettiği şahsın geçtiği bir rivâyeti kendi isnadıyla nakleder. Bu kitapta, aynı adı taşıyan en az iki, en fazla on yedi kişi olduğu tespit edilmiştir.[8]

Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (507/1113), müttefik-müfterik nispetlere dair *el-Ensâbü'l-müttefika*[9] adlı eserinde, her nispette kaç kişi varsa, önce o nispeti o sayıda tekrarlar. Sonra, sırasıyla her birinin nispet edildiği hususu açıklayarak, o nispetle tanınan âlimlerden bir kısmının adını zikreder. Verdiği biyografilerde, bazen âlimlerin hoca ve talebelerinden bir-iki tanesini anarak, künye ve lâkapları ile vefat tarihlerini belirtir. Çok kişi bulunan nispetlerde *ve fîhim kesra* diyerek örnek vermeden geçer. Ona göre, yazılış ve okunuşları aynı olan bu nispetlerden birisi zamanla daha meşhur olmuş, diğerlerine ise az kimse nispet edilmiş olabilir. Ancak, hataya düşülmemesi için, az sayıda kişiye ait olan o nispetlerin de belirtilmesi gerekmektedir.[10]

---

[7] 'Irâkî, *Fethu'l-muğîs* s. 422.

[8] Mahmûd et-Tahhân, a.g.e. s. 165. Örneğin, "Ömer b. el-Hattâb" isminde altı kişinin olduğunu belirterek, onları halîfe Hz. Ömer'den başlamak suretiyle, "el-Kûfî", "er-Râsibî", "İbn Huleyle", "İbn Hâlid" ve "es-Sicistânî" şeklinde sıralamıştır. (a.g.e. s. 166-167)

[9] Bu eser, müttefik-müfterik nispetler konusunda ilk kitap olduğu gibi, râvîlerin nispetleriyle ilgili ilk çalışma olarak da kabul edilebilir. Zira Makdisî, muhaddislerin her türlü nispeti konusunda müstakil ilk kitabın müellifi olan er-Ruşâtî (542/1147)'den önce yaşamıştır.

[10] Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer el-Medînî (581/1185), onun üzerine *Ziyâdât* adlı zeylini yazmaya başlayınca, konunun çok çetrefil olduğunu fark etmiş, kitabı yakından incelemesi neticesinde, müellifin geniş ilmine rağmen birçok yerde hataya düştüğünü tespit ederek, bu hataları açıklamaya karar vermiştir. Benzeri hatalara düşmekten kendisinin de emin olmadığını itiraf ederek, sebebini şu şekilde açıklar: "Çünkü bu nispetlerin ekserisi, asılları ve nesepleri yönünden muhtelif olan kabilelere ve tam bir şekilde kayıt ve zapt edilmedikleri bir zamana dayanmaktadır." (s. 169)

Kimlik Bilgileri Aynı/Benzer Râvîler Hakkında Bir Teori

Yukarıda konuyla ilgili önemli kaynakların muhteva tanıtımından anlaşılacağı üzere, muhaddisler bu konuda prensip olarak, genellikle "aynı kimlik bilgilerine sahip râvîlerin, farklı kişiler olduğunu" kabul ederler. Bununla birlikte, zaman-zaman, aynı kimlik bilgileri ile tanıtılan şahıslar içinde, yanlışlıkla mükerrer olarak zikredilenlerin olduğunu açıklamaktan da geri kalmazlar. Fakat onlar, bir kâide olarak "bunlardan sadece bir veya birkaçının gerçek, diğerlerinin uydurma kişiler olduğunu" söylememişlerdir.

Bu iddiayı, Hadis ilminde isnat odaklı araştırmaları bulunan günümüz batılı ilim adamlarından G. H. A. Juynboll ortaya atmıştır.[11] O, bu konuda, "figür/anahtar şahsiyet teorisi"den bahseder. Buna göre; kimlik bilgilerinde benzerlik/aynîlik bulunan bir grup râvîden, sadece bir veya birkaçı gerçek şahsiyettir. Diğerleri, bu meşhur şahıs(lar)ın kimlik bilgilerinin kullanılması suretiyle uydurulmuş kişilerdir.

Juynboll, bu konuyu, İbn Hacer el-'Akalânî'nin *Tehzîbü't-tehzîb*'inde fazla sayıda geçen benzer/aynı kimlik bilgilerine sahip kişileri esas alarak incelemiştir. Halbuki, yukarıda bir-iki örnek verildiği gibi, konunun müstakil kaynakları vardır. Yazar, bunlardan tamamen habersiz olmamasına rağmen, her nedense sanki onlardan hiçbir şekilde bahsetmemeye özen göstermiştir. Sadece bir yerde (s. 186), o da dolaylı olarak, Hatîb'in *el-Müttefik ve'l-müfterik*'ini zikreder. Muhaddislerin müttefik-müfterik konusunda büyük gayret sarf ederek hazırladıkları onlarca eser, onun tarafından âdetâ görmezlikten gelinmektedir.

Anahtar şahsiyetlere örnek olarak Juynboll şu isimleri incelenmiştir: Hafs b. Ömer, 'Ikrime, Bişr, Ebû İshâk, Nâfi', Şu'be, Sâbit, Enes ve Zührî. Ayrıca "belirli isimlerde yığılma" başlığı altında, rical kitaplarında çok geçen bazı isimler zikredilmektedir.

Hafs b. Ömer'ler

"Hafs b. Ömer" adlı kişilerin sayısının, ilk tabakât kitaplarından sonra yazılan ricâl kitaplarında, zaman içinde gittikçe artmasını şüpheyle karşılanarak, bunların çoğunluğunun, özellikle h. 220 civarında öldüğü söylenenlerin, uydurma kişiler olduğunu söylenir. (s. 179)

---

[11] O, *Muslim Tradition* (Cambridge University Press, 1983) adlı eserinin 4. bölümünde (s. 134-160) bu konuyu incelemektedir. Çv. Salih Özer, *Hadis Târihinin Yeniden İnşâsı* (Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002) s. 173-200. Yukarıda metin içindeki sayfa numaraları, eserin tercümesindeki sayfaları göstermektedir.

Biz, bu hususta, onun ricâl kitaplarının kendilerine has özelliklerini gözden kaçırdığını tahmin etmekteyiz. Zira, İbn Sa'd ve Halîfe b. Hayyât'ın *Tabakât*'larında ve diğer tabakât kitaplarında, daha çok meşhur kişilere yer verilir. Halbuki, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'i ile İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i gibi alfabetik tertipli eserlerde, aynı isimde olan bütün kişiler toplanmaya çalışılmaktadır. İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehzîb*'i ise, kütüb-i sitte ricâli için yazılan Mizzî'nin *Tehzîbü'l-kemâl*'inin kısaltılmış ve bazı ilâveler yapılmış şeklidir.

Buhârî, Hafs b. Ömer adlı 15, İbn Ebî Hâtim ise 36 kişi saymıştır. Bunların içinde mükerrer ve meçhul olanlar vardır. İbn Hacer'in *Tehzîb*'inde bu sayı 16'ya düşer.[12] Yani, kütüb-i sitte ricâli arasında Hafs b. Ömer adlı 16 kişi bulunmaktadır. Bunlardan sadece üçünün Şu'beden rivâyet ettiği belirtilir: el-Havdî, el-'Adenî ve er-Râzî.

'Ikrime'ler

Bilindiği gibi, İbn Abbâs'ın azatlı kölesi olan 'Ikrime oldukça meşhurdur. Tâbiîn tabakasındaki diğer beş 'Ikrime, Juynboll'a göre uydurma kişilerdir. (s. 180) Buhârî, 'Ikrime adlı on üç, İbn Ebî Hâtim ise on beş kişi saymıştır. İbn Hacer de, kütüb-i sitte'de rivâyeti geçen altı 'Ikrime'yi tanıtmaktadır.[13]

Bişr'ler

"Bişr" adlı râvîlerin, değişik hadis merkezlerindeki dağılımını veren yazar, Medîne'de Bişr isimli hiçbir kişi yokken, Basra'da on yedi Bişr'in bulunmasına dikkat çekerek (s. 181), onların çoğunun uydurma kişiler olduğunu ima etmektedir. Bazı yerlerde, bir dönem, belirli isimler yaygın/moda olarak kullanılabilir. Kanaatimizce, Basra'da Bişr adlı çok sayıda râvinin bulunmasının sebebi de, bu yaygın kullanım olmalıdır.

Buhârî, "Bişr" adlı 59, İbn Ebî Hâtim ise 108 kişi saymıştır. O, Buhârî'nin zikrettiği kişilerden altısını kitabına almamıştır. Farklı olarak, kendisi 55 kişi vermiş olmaktadır. İki kaynak arasındaki en belirgin fark, Buhârî'nin vefat tarihlerini vermeye özen göstermesi, İbn Ebî Hâtim'in ise vefat tarihlerini az zikretmesidir. Buna karşılık, İbn Ebî Hâtim, biyografileri daha geniş tutmuş, özellikle şahsın cerh-tadili ile ilgili bilgileri aktarmaya özen göstermiştir. Bu bize şunu gösterir: Her müellif, kitabına, kendi ulaştığı ve tercih ettiği bilgileri almaktadır. Bişr adlı râvîlerin bir bölümü meçhul, bir kısmı da mükerrerdir. Basra'ya

---

[12] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Beyrut, 1407/1986) II, 364-366; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut, ts.) III, 177-184; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Beyrut, 1417/1996) I, 623-629.

[13] *et-Târîhu'l-kebîr* VII, 48-50; *el-Cerh ve't-ta'dîl* VII, 6-11; *Tehzîbü't-tehzîb* IV, 157-166.

nispet edilenler 20 civarındadır. İbn Hacer, kütüb-i sitte'de rivâyeti geçen 35 Bişr zikreder. Bunların 14'ü Basra'lıdır. Üçü de, aslen Basra'lı olmalarına rağmen, başka yerlerde ikâmet etmişlerdir. [14]

Ebû İshâk'lar

"Ebû İshâk" künyesinin, bilhassa Kûfe'li, sonra Basra'lı râvîler arasında çok sık görüldüğünü belirten Juynboll, ismi belirtilmeden sadece "Ebû İshâk" denilenlerin çoğunun uydurma kişiler olduğu kanaatindedir. Ona göre, tâbiîn tabakasında kimliği açıklanmayan bir "Ebû İshâk" bulunan Kûfe ve Basra kökenli isnatlar, ilgili oldukları metinlere bakılmaksızın son derece şüpheli sayılmalıdır. (s. 181-182)

Meşhur muhaddislerden Süfyân es-Sevrî ile Şu'be'nin ikisi de, "Ebû İshâk" künyeli dört ayrı kişiden hadis rivâyet etmiştir. Onların adları şöyledir: 'Amr b. Abdullah es-Sebî'î, Süleymân b. Fîrûz eş-Şeybânî, İsmâîl b. Recâ' ez-Zübeydî ve İbrâhîm b. Müslim el-Hecerî. Bunların dördü de, Abdullah b. Ebî Evfâ'dan hadis rivâyet etmiştir.

Bir isnatta sadece "Ebû İshâk" geçiyorsa, şu bilgilere göre bunlardan hangisi olduğu tespit edilir: Sevrî ile Şu'be, Sebî'î'den rivâyet ettiklerinde sadece "Ebû İshâk" derler. Sebî'î'nin rivâyetlerinin büyük kısmı, el-Berâ' b. 'Âzib (r.a.) ile Zeyd b. Erkam (r.a.)'dandır. Sevrî ile Şu'be, Şeybânî'den naklettikleri rivâyetlerin çoğunda onun "Şeybânî" nispetini zikrederler, bazen bunu zikretmedikleri de olur. Şa'bî kanalıyla naklettikleri rivâyetlerdeki Ebû İshâk ise, Şeybânî'dir, başkası değil. Hecerî'ye gelince, ondan daha çok Şu'be rivâyet eder. Hecerî'nin rivâyetlerinin çoğu, Ebü'l-Ahvas el-Cüşemî'dendir. Sebî'î de, bu Ebü'l-Ahvas'tan hadis rivâyet etmiştir. Sevrî ile Şu'be, Zübeydî'den naklettikleri rivâyetlerin çoğunda, onu künyesi "Ebû İshâk" ile değil, adıyla (İsmâîl b. Recâ') zikrederler. Zübeydî'nin rivâyetlerinin çoğu, babası Recâ' ile İbrâhîm en-Neha'î'dendir.[15]

---

[14] *et-Târîhu'l-kebîr* II, 70-86; *el-Cerh ve't-ta'dîl* II, 351-372; *Tehzîbü't-tehzîb* I, 337-350.

[15] Ebü'l-Fadl el-Herevî, a.g.e. s. 69. Juynboll, sadece Sebî'î ile Şeybânî'yi kabul eder gözükmektedir. Müslim, künyesi "Ebû İshâk" olan 62 râvîyi zikreder. Bunlardan Seleme b. Sâlih "za'îfü'l hadîs", Muhammed b. Kesîr "metrûkü'l-hadîs", İbrâhîm b. Hirâse "zâhibü'l-hadîs", İsmâîl b. Ebân el-Ğanevî "metrûkü'l-hadîs" ifadeleriyle cerh edilmiştir. İki kişinin adı belirtilmez: Abdullah b. el-Hâris'in mevlâsı olan Ebû İshâk, Ebû Hüreyre'den hadis rivâyet etmiş; ondan da Sa'îd el-Makburî rivâyet nakletmiştir. Yine Ebû Hüreyre'den rivâyet eden diğer Ebû İshâk'tan ise, Yahyâ b. Ebî Kesîr hadis nakletmiştir. (*el-Künâ ve'l-esmâ* -Medîne, 1404- I, 33-49) Kütüb-i sitte ricâlinden "Ebû İshâk" künyesiyle meşhur olan on kişi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* VI, 282-283.

Nâfi'ler

Abdullah b. Ömer (r.a.)'in mevlâsı meşhur Nâfi'in dışında, çoğunluğu Hicâz'lı özellikle Medine'li olan Nâfi'lerin tümü, Juynboll'a göre büyük ihtimalle uydurma kişilerdir. Onun tespitine göre, İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-tâ'dîl*'inde Nâfi' adlı 36 kişi varken, bu sayı İbn Hacer'in *Tehzîb* ve *Lisân*'ında toplam 26'ya inmektedir. Bu durum, Şu'be adlı kişiler için de söz konusu edilebilir. Zira, *Cerh*'te Şu'be'lerin sayısı dokuz iken, *Tehzîb* ile *Lisân*'da toplam yedi Şu'be vardır. Yazar, "çok enteresan" bulduğu bu hususu, şu varsayımla izaha çalışmaktadır: Sonraki hadis âlimleri nezdinde, meşhur Nâfi' ve Şu'be'nin popülerlikleri o kadar artmıştır ki, Nâfi' yahut Şu'be adını taşıyan birkaç uydurma ve belirsiz kişilik, zamanla kaybolup gitmiştir. (s. 182-184)

Bu izah tarzı, bizce, yazarın bu konudaki ana tezine ters düşmektedir. Zira o, aynı/benzer kimlik bilgilerine sahip râvîlerden sadece meşhur olan birikisinin gerçek, ötekilerin bunların ününden dolayı sonradan uydurulmuş kişiler olduğunu savunur. Yani, meşhur bir şahıs, kendi kimlik bilgilerine sahip uydurma kişilerin çoğalmasına sebep olurken, şimdi tam tersine onların kaybolup gitmesine gerekçe gösterilmektedir.

Ricâl kitaplarının özelliklerinin dikkate alınması, bu sayıların izahı için yeterlidir. Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'i ile İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-tâ'dîl*'i, her hangi bir rivâyette adı geçen tüm râvîler için telif edilmiş olan eserlerdir. İbn Hacer'in *Tehzîb*'i, kütüb-i sitte'de rivâyetleri bulunanları ihtiva eder. *Lisânü'l-Mîzân* ise, zayıf râviler için yazılmıştır. O halde, muhtevalarının gereği olarak, bu sayıların her bir kitapta farklı olması normaldir. Ayrıca müelliflerin, kendi araştırması sonucu ulaştığı sayıları esas aldığı da unutulmamalıdır.

Bu yüzden, Nâfi'lerin sayısı, Buhârî'nin *Târîh*'inde 28, İbn Ebî Hâtim'in *Cerh*'inde 37 iken, İbn Hacer'in Tehzîb'inde 19'a düşmektedir.[16] Bunların bir kısmı, kimlik bilgilerindeki benzerlikten dolayı mükerrer olarak zikredilmiş yahut meçhul olan kişilerdir. Ama, "sadece bir-ikisi gerçek, diğerlerinin tümü uydurma kişilerdir" şeklindeki bir iddiayı, biyografilerinde verilen farklı bilgilerden dolayı, doğru kabul etmek pek mümkün görülmemektedir.

Şu'be'ler

Buhârî ile İbn Ebî Hâtim, ikisi de, meşhur Şu'be b. el-Haccâc'ın dışında, aynı kişiler olan dokuz Şu'be zikretmiştir. İbn Hacer, kütüb-i sitte ricâli içinde, Şu'be b. el-Haccâc'ın dışında, birisi Kûfe'li diğeri İbn Abbâs'ın mevlâsı olan iki

---

[16] *et-Târîhu'l-kebîr* VIII, 81-87; *el-Cerh-ve't-ta'dîl* VIII, 451-459; *Tehzîbü't-tehzîb* V, 584-590.

Şu'be b. Dînâr'a yer vermiştir. İlkinden Nesâî, ikincisinden Ebû Dâvûd birer hadis rivâyet etmiştir.[17]

Sâbit'ler

Juynboll'a göre, "Sâbit" adlı râvîlerin de çoğu gerçek kişiler değildir. Bu isim, sağlam olmayan isnatlara güvenilir bir görünüş vermek için sokuşturulmuştur. Öyle ki, Enes'ten hadis nakleden sekiz ayrı "Sâbit" söz konusudur. Bunlar, herhalde, meşhur Sâbit b. Eslem el-Bünânî adından dolayı uydurulan kişilerdir. (s. 184-185)

Buhârî "Sâbit" adlı 47, İbn Ebî Hâtim ise 63 kişi zikretmiştir. İbn Ebî Hâtim, Buhârî'nin verdiklerine 16 kişi ilâve etmiştir. O, babasından naklen, bazı Sâbit'lerin meçhul olduğunu söyler. Baba ve dede adı anılmayan yedi Sâbit'i sonda vermiştir. İbn Hacer, bunlardan kütüb-i sitte'de rivâyeti geçen 24 kişiyi zikreder. Altısının Enes'ten hadis rivâyet ettiği belirtilmiştir. Biyografileri incelendiğinde, başta Sâbit el-Bünânî olmak üzere, onların müstakil kişiler oldukları anlaşılmaktadır. [18]

Enes'ler

İsnadın, bir kurum olarak, ancak hicrî birinci asrın sonlarına doğru, tam bir şekilde kullanılmaya başlandığı görüşünde olan Juynboll, bu yüzden isnatların sahâbe ve tâbiîn tabakasındaki râvîleri belirlemenin çok zor olduğunu söyler. -Hattâ o, kitabının genelinde, J. Schacht'ın yolundan giderek, isnatların bu kısmındaki isimlerin sonradan tamamlandığı tezini savunmaktadır.- Meselâ, Enes b. Mâlik (r.a.), isnatlarda "Enes" adını taşıyan ve büyük ihtimalle gerçek olmayan bir takım kişilerin ortaya çıkmasına sebep olan en önemli sahâbîlerden birisi haline gelmiştir. Bu yüzden Enes adının geçtiği her isnadın güvenilirliği, en iyi durumda, şüpheli olmaktadır. (s. 185)

Buhârî, Enes adlı 16, İbn Ebî Hâtim ise 21 kişi zikreder. İbn Hacer, bunlardan kütüb-i sitte'de rivâyeti geçen yedi kişiye yer verir. Hz. Peygamber'in hizmetçisi olarak meşhur Medîneli Ebû Hamza Enes b. Mâlik, Basra'da yaşamış ve h. 93'te ölmüştür. Tek hadis rivâyet etmiş olan Enes b. Mâlik el-Ka'bî de

---

[17] *et-Târîhu'l-kebîr* IV, 243-245; *el-Cerh ve't-ta'dîl* IV, 367-371; *Tehzîbü't-tehzîb* II, 498-499. Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, adı Şu'be olan râvîler ve rivâyetlerine dair küçük bir kitap yazmıştır. Bu kitapta, meşhur Ebû Bistâm Şu'be b. el-Haccâc'ın dışında, Şu'be adlı dokuz kişiye yer verilir. Ayrıca, Ebû Bekr b. 'Ayyâş'ın adı hususunda; "Şu'be", "Mutarrif" ve "Müslim" şeklinde görüşler bulunduğuna işaret edilmiştir. (*Zikru men ismühû Şu'be* -Medîne, 1997- s. 31-78)

[18] *et-Târîhu'l-kebîr* II, 159-173; *el-Cerh ve't-ta'dîl* II, 448-461; *Tehzîbü't-tehzîb* I, 384-395.

Basra'da ikâmet etmiştir.[19] Bu iki sahâbînin dışında, hadis râvîleri arasında "Enes b. Mâlik" adlı üç kişi daha vardır: İmam Mâlik'in babası Enes b. Mâlik b. Ebî 'Âmir el-Asbahî, Enes b. Mâlik es-Sayrafî ve Enes b. Mâlik el-Kûfî.[20]

Hâlid'ler ve Sa'îdler

Ricâl kitaplarında belirli isimlerde yığılma olduğunu söyleyen Juynboll, bunlardan "Hâlid" ve "Sa'îd" adlarına dikkat çeker. Ona göre, Hâlid'lerin çoğu, meşhur Hâlid b. Mihrân; Sa'îd'ler de, Sa'îd b. Ebî Sa'îd el-Makburî'den dolayı uydurma kişilerdir. (s. 186)

Buhârî, yedi sahâbîyi baş tarafta olmak üzere, diğerlerini baba adlarına göre alfabetik tertiple toplam 167 Hâlid zikreder. Sondaki üç kişi, rivâyetlerde sadece "Hâlid" şeklinde geçenlerdir. Baba adı "Abdullah" olan 11, "Yezîd" olan 14 Hâlid vardır. Bunlar, dedelerinin, künyelerinin, nispetlerinin vs. zikredilmesi ile birbirinden ayrılırlar. İbn Ebî Hâtim, bu listeye 54 kişi ilâve ederek, toplam 221 Hâlid saymıştır. Sonda, rivâyetlerde baba ve dedeleri belirtilmemiş 14 Hâlid vardır. İbn Hacer, kütüb-i sitte ricâlinden, -mükerrerler çıkarıldığında-100 civarında Hâlid'e yer vermiştir.[21]

"Sa'îd" adlı râvîlere gelince, Buhârî, sahâbeden altı kişiyi başa alarak, toplam 243 kişi zikreder. Sondaki üç "Sa'îd", baba ve dede adları belirtilmeyenlerdir. Baba adı "Abdullah" olan 13, "Abdurrahman" olan ise 14 Sa'îd vardır. Bunlar, dede adlarının, künye-nispetlerinin vs. zikredilmesi ile birbirinden ayrılırlar. İbn Ebî Hâtim, 95 kişi ilâve ederek, Sa'îd'lerin sayısını 338'e çıkarmıştır. Sondaki 18 Sa'îd, baba ve dede adları belirtilmemiş olanlardır. İbn Hacer, bunlardan kütüb-i sitte'de rivâyeti bulunan –mükerrerler düşüldüğünde-160 civarında Sa'îd'i tanıtmaktadır.[22]

---

[19] *et-Târîhu'l-kebîr* II, 27-35; *el-Cerh ve't-ta'dîl* II, 286-289; *Tehzîbü't-tehzîb* I, 295-298.

[20] Ebü'l-Fadl el-Herevî, a.g.e. s. 26. Hatîb'in, "Enes b. Mâlik es-Sayrafî el-Kûfî" adıyla tek kişi zikretmesi, son iki Enes'in aynı şahıs olduğunu akla getirmektedir. (*el-Muvaddıh li evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk* -Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, ts- I, 457-458) Ebû Hâtim, "Kûfî" nispetli Enes b. Mâlik'in meçhul olduğunu söylemektedir. (*el-Cerh ve't-ta'dîl* II, 287)

[21] *et-Târîhu'l-kebîr* III, 136-185; *el-Cerh ve't-ta'dîl* III, 320-364; *Tehzîbü' tehzîb* II, 52-84. Bir isnatta "*Hâlid 'an Hâlid*" geçerse, buradaki ilk Hâlid, Hâlid b. Abdullah el-Vâsıtî; ikinci Hâlid ise, Basra'lı Ebü'l-Menâzil Hâlid el-Hazzâ'dır. Hâlid el-Hazzâ', Ömer b. Abdülazîz'in âmili Hâlid b. Ebi's-Salt vasıtasıyla Ömer (b. Abdülazîz)'den de rivâyet nakletmiştir. (Ebü'l-Fadl el-Herevî, a.g.e. s. 107)

[22] *et-Târîhu'l-kebîr* III, 452-522; *el-Cerh ve't-ta'dîl* IV, 1-78; *Tehzîbü't-tehzîb* II, 291-352. "Sa'îd b. Ebî Sa'id" diye tanınan Medîne'li üç kişi vardır. Meşhur olan, Ebû Sa'd Keysân el-Makburî'dir. İkincisi "el-Mehrî" nispetli Ebü's-Semît'tir. Üçüncüsü de, Ebû Bekr İbn Hazm'ın mevlâsı olup, "el-Hudrî el-Ensârî" nispetiyle bilinir. (Ebü'l-Fadl el-Herevî, a.g.e. s. 153)

"Hâlid" ve "Sa'îd" adlı râvîlerin sayısı hakkında yaptığımız bu basit araştırmadan çıkarabileceğimiz sonuç şudur: Bunların bir kısmının, yanlışlıkla veya işaret edilerek mükerrer olarak zikredildiği, bazılarının da meçhul kişiler olduğu görülmektedir. Ama biz, biyografilerinde farklı bilgiler verilen bu kadar çok sayıdaki kişiden, sadece bir kaçının gerçek, diğerlerinin uydurma olmasını doğrusu fazla mantıklı bulmuyoruz. Bilâkis bu isimlerin, yaygın olarak kullanıldığını düşünmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz.

"Zührî" nispetli kişiler

Juynboll tarafından incelenen son örnek "Zührî" nispetidir. Ona göre, İbn Şihâb ez-Zührî diye meşhur olan Muhammed b. Müslim (124/742), isnatlarda adı en çok geçen ve mükemmel bir anahtar kişiliktir. Onun iki yüzden fazla hocasının, bir o kadar da talebesinin bulunmasını ve 2200 hadis rivâyet etmiş olmasını, hadisin ilk asırdaki yavaş gelişiminden dolayı, şüphe ile karşılayan Juynboll, bu geniş faaliyetin ancak "Zührî isminin birden fazla kişiyi temsil ettiği ispatlandığı takdirde mümkün görülebileceğini veya yersizliğini kısmen kaybedeceğini" söyler. (s. 187-188) O, Zührî'nin gerçekleştirdiği hadis faaliyetinin, bir kişi tarafından yapılmasının mümkün olmayacağını ileri sürerek, bu birikimin onun adının kullanılarak sonradan ortaya konduğunu düşünmektedir.

Juynboll, "Zührî" nispetli 120 kişi tespit etmiştir. Altmış altı tanesi, çağdaş olmakla birlikte, İbn Şihâb'dan biraz büyük veya küçüktür. Bunların çoğu, ya İbn Şihâb'ın şeyhleridir veya öğrencileridir. Yani, İbn Şihâb ile irtibatlandırılan hadis malzemesiyle, onlar da şu ya da bu şekilde ilgilidirler. Bu 66 kişiden 39'u İbn Şihâb'ın akrabası, 12'si İbn Şihâb'ın kabilesi olan Benû Zühre'nin azatlı kölesi, 4'ü de onların halîfi (anlaşmalısı)dir. On bir kişinin durumu ise tespit edilememiştir. (s. 190) "Zührî" nispetli kişiler hakkında, oldukça geniş bir inceleme-araştırma yapmış olan Juynboll'un ispatlamaya çalıştığı iki ihtimalli teorisi şudur: Zührî nispetine sahip kişilerin çoğu, ya akrabalık veya köle-efendi ilişkisi yahut başka irtibatlardan dolayı bu isimle belirtilmiş olabilir. Yahut, Zührî/İbn Şihâb diye bilinen o büyük muhaddisle karıştırılması için, bu şekilde adlandırılmak istenmiş olabilirler. (s. 190-191)

Bize göre, doğru ve normal olan, bu teorinin birinci kısmıdır. Benû Zühre'den veya bu oymak ile irtibatı olan kişiler, "Zührî" nispetini bir "âile ismi"

Baba ve dede adı belirtilmeyenlerin sayısının, *Târîh*'te az *Cerh*'te çok olmasının sebebi, Buhârî'nin rivâyetlerde sadece adıyla geçen yani kim olduğu bilinemeyenleri zikretmesi, İbn Ebî Hâtim'in ise baba-dede adlarıyla değil ama nispet vs. gibi diğer kimlik bilgileriyle tanınanları da buraya almasıdır.

şeklinde kullanmışlardır. Bu durum, sadece onlara has da değildir. "Aile nispeti" ile tanınan birçok hadis râvisi ve muhaddis vardır. Teorinin ikinci kısmının genelleştirilmesi ise, kanaatimizce zordur. Zira burada, kasıtlı olarak gizleme ve yanıltma söz konusudur. Birkaç kişi bu yola başvurmuş olabilir, ancak çoğunluğun böyle olduğu söylenemez.

"Zührî" nispeti, Kureyş'in bir kolu olan Benû Zühre'nin atası Zühre b. Kilâb'a mensûbiyeti ifade eder. Zührî nispetli kişilerin çoğu, bu aşiretle olan bağlarından dolayı o nispeti almışlardır. Yani, meşhur olan "Zührî"ler bunlardır. Bundan başka, "Zühre" âilesi olan üç aşiret daha vardır. Ensâr'ın kollarından Neccâr'ın Zühre'si, Cüheyne'nin Zühre'si ve Büzeyl b. Sa'd'ın Zühre'si. Ayrıca, "Zührî" nispeti, İbn Şihâb ez-Zührî'nin rivayetlerine büyük önem vererek, onların tümünü toplamaya çalışan Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî için lâkap olarak da kullanılmıştır.[23]

Zührî örneğinde, diğerlerinden farklı olarak, uydurma kişilere fazla vurgu yok. Bilâkis, nesep şecereleriyle tespit edilen "Zührî" nispetli kişilerin, gerçek şahıslar olduğu kabul edilir. Ancak, bunlar kanalıyla, "Zührî" adının süistimal edildiği iddiası var. Zira Juynboll'a göre, İbn Şihâb'ın, kendisine nispet edilen faaliyetleri tek başına geçekleştirmesi mümkün değildir. Bu yüzden, onun adına uydurulan hadisler, müphem "Zührî" kisvesi altında ortaya atılarak, güya bunlara atfedilmiş olmaktadır. O şöyle der: "Kısaca, gerçek Zührî hadislerini, uydurma olanlarından ayırmak artık imkânsızdır... Bu olgu vasıtasıyla, Zührî yani İbn Şihâb ya da sahte bir Zührî, anahtar bir kişiliğe dönüşmüştür, fakat gerçeğinden büyük bir kişilik. (s. 197-198)

Bu örneklerle ispata çalışılan "anahtar şahsiyet" teorisi, temelde şu varsayıma dayanır: "Çok yaygın olmayan bir ismin, umulmadık bir şekilde çok (sayıda) kişi tarafından paylaşıldığı görülürse, (bilinmelidir ki) bu kişiler muhtemelen bir veya bazen iki gerçek kişiyle ilgili olarak ortaya çıkmış uydurma kişilerdir." (s. 179)

[23] İbnü'l-Kayserânî, *el-Ensâbü'l-müttefika* (Leiden, 1865) s. 69; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut, 1408/1988) III, 180-181. Sem'ânî, İbn Şihâb'dan başka, Zühre b. Kilâb'a nispet edilen beş kişi sayar: Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdurrahmân, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed, İbrâhîm b. Sa'd, Ebü'l-Fadl Ubeydullah b. Abdurrahmân ve Ebû Seleme b. Abdurrahmân. Ebû Temîm, Neccâr'ın; 'Amr b. Sa'lebe de Cüheyne'nin Zühre'sine nispet edilir. Zührî nispeti, Muhammed b. Yahyâ'ya da lâkap olarak verilmiştir. Böylece Sem'ânî, İbn Şihâb'dan başka, "Zührî" nispeti ile meşhur olan sekiz kişiyi tanıtmış olmaktadır. İbnü'l-Esîr (630/1232), *Lübâb*'ında bunlara Büzeyl'in Zühre'sini ilâve ederek, örnek olarak sahâbî 'Adî b. Ebi'z-Zeğbâ'yı zikretmiştir.

Bu varsayım hakkında şunu söyleyebiliriz: Hicrî ilk üç asırda, hangi isimlerin yaygın olarak kullanıldığını, hangilerinin kullanılmadığını tespit etmek, doğrusu tahmin ile değil, ancak bu isimlere dair istatistik verilerle mümkün olacaktır. Ayrıca, tarihte ve günümüzde, bazı yerlerde, belli isimlerin yaygın olarak kullanıldığı bilinen bir husustur. Aynı yerde ve zamanda yaşamış, aynı adı taşıyan bazı kişilerin varlığı her zaman görülmektedir. Bu yüzden, araştırmaya gerek duymadan, kaide olarak "bunların bir-iki tanesinin gerçek, diğerlerinin uydurma kişiler" olduğunu söylemenin, genelleme olacağı için, fazla geçerliliği olmayacaktır.

Bize göre Juynboll, araştırmasının malzemesini yanlış kaynakta aramaktadır. Çünkü İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehzîb*'i, kütüb-i sitte'de rivâyeti geçen kişileri tanıtır. Bunlar, bilindiği gibi, hadis râvîleri içinde belli ölçüde meşhur olan şahsiyetlerdir. İçlerinde elbette mükerrer, meçhul veya yanlışlıkla zikredilenler vardır. Ancak onların sayısı, "*Tehzîb*'de ve diğer ricâl kitaplarında yüzlerce uydurma râvinin bulunduğu gerçeği" (s. 200) şeklinde ifade edilen bir tespiti haklı çıkaracak ölçüde değildir. Zira, her birinin biyografisinde verilen malumat, onların ayrı kişilikler olma ihtimalinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Kanaatimizce, "uydurma hadis râvîleri" konusu, zayıf ve mecrûh râvîler için telif edilmiş olan ricâl kitaplarından araştırılmalıdır. Bu kaynaklarda, zaman-zaman, *lâ vücûde lehû/lâ yasıhhu vücûdühû* ifadesiyle uydurma kişilere işaret edilir. Ayrıca, onlarda, birçok râvi "mechûl" olarak nitelendirilmektedir. Bunların bir kısmı, bu hükmü veren muhaddise göre tanınmayan birisi olabilir. Bir kısmının ise kimliği gerçekten bilinmemektedir.[24]

Bu uydurma râvîler teorisi, "isnatların uydurulması" meselesiyle doğrudan alâkalıdır. Juynboll şöyle der: "Birisi, o kadar meşhur olmuş ve belirli bir yerde ve zamanda o kadar çok saygı görmüştür ki, sonunda onun adının geçtiği isnatlar da çoğalıvermiştir... ricâl malzemesi de, otomatik olarak, bu çelişkili malzemenin kendilerine rahatlıkla atfedilebileceği, aynı isimli fakat daha az meşhur değişik kişileri içerecek şekilde artmıştır." (s. 177) Yani, meşhur râvîlerin isimleri, birçok uydurma hadisin senedinde kullanılmış, ricâl kitaplarının müellifleri de bunları farklı kişiler olarak tanıtmak suretiyle, eserlerini uydurma şahıslarla doldurmuşlar.

---

[24] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zehebî, *Mîzân*'ında bu ifadeyi dokuz kişi için kullanmıştır. İbn Hacer ise, *Lisân*'ında yirmi üç şahıs hakkında bu tür açıklama yapmaktadır. Bazen, *ma'dûm/'adem* (yok) denilen bu kişilerin, hayâlî/uydurulmuş şahsiyetler olduğu neredeyse kesindir. "Meçhul" hükmü verilen kişiler arasında da uydurma kişilerin bulunması muhtemeldir.

Bazı mevzû hadislerin meşhur güvenilir râvîler kanalıyla nakledilmesi, muhaddislerin farkında oldukları bir husustur. İbn Hıbbân başta olmak üzere, zayıf râvîler konusunda kitabı olan müellifler, incelediklerі biyografilerin çoğunda bu durumu şu ifadelerle açıklamışlardır: Muhaddis isimleri uydurur, görmediği bazı kişileri hocası olarak tanıtır, sika/meşhur râvîlerden bâtıl/münker hadisler rivâyet eder, sika râvîler üzerine hadis uydurur.[25] Hattâ, bazıları güvenilir/meşhur râvîlerden nakledilen mevzû nüshaların varlığı da bilinmektedir. Zayıf râvîler için yazılan kitaplarda onlara temas edilip, uydurma isnatları ortaya çıkarılmıştır.

Muhaddisler, "uydurma isnat" meselesini, "mevzû hadisler" ve "cerhedilen râvîler" ile irtibatlı olarak incelemektedir. Onlar, bu uydurma isnatlardaki kişilerin, kimlik bilgilerindeki benzerlikten dolayı meşhur sika râvîlerle karıştırılarak, ricâl kitaplarında sahîh-hasen-zayıf hadis râvîlerinin yanında uydurma kişiler olarak zikredildiği kanaatinde değillerdir. Juynboll ise, hadislerin ve isnatların genelinin uydurma olduğunu (s. 174) düşündüğü için, böyle bir ayrım yapmamakta, bu yüzden kütüb-i sitte ricâlini tanıtan *Tehzîb*'de kimlik bilgisi benzer yüzlerce kişinin uydurma olduğunu iddia etmektedir.

"Ricâl kitaplarında mükerrer kişi" konusunu, muhaddisler, müttefik-müfterik yani kimlik bilgileri aynı olan kişilerle ilgili görmekten ziyâde, bir râvînin isnatlarda değişik kimlik bilgileriyle zikredilmesiyle irtibatlı görmektedirler. Tek bir râvî, asıl bu sebepten dolayı, birden fazla kişi zannedilir ve bu yüzden kitaplarda biyografi sayısı artmış olur.

İsnatlarda Râvîlerin Değişik İsim ve Sıfatlarla Anılmaları

Hadis râvîlerinin kimlik bilgilerindeki aynîlikler (müttefik-müfterik), zaman-zaman ayrı kişilerin tek şahıs zannedilmesine sebep olduğu gibi; onların isim, künye, lâkap ve nispetlerinin isnatlarda ayrı-ayrı söylenmesi de, gerçekte tek olan râvînin birden fazla farklı şahıslar zannedilmesine yol açmıştır.

Muhaddisler, isim, baba-dede adı, lakap, künye ve nispetlerinden hangisiyle meşhursa rivâyetlerde daha çok onunla zikredilirler. (Abdullâh) İbn 'Avn, eş-Şa'bî ('Âmir b. Şerâhîl), en-Neha'î (İbrâhîm b. Yezîd), ez-Zencî (Müslim b. Halid) gibi. Bazen de Katâde (b. Di'âme es-Sedûsî) gibi neslinde tek isimli

[25] İbn Hıbbân, on dört kişiyi "sika râvîler üzerine hadis uydurur" ifadesiyle tenkit etmektedir. (*Kitâbü'l-mecrûhîn* -Haleb, 1396- I, 135, 144, 145, 196, 265; II, 43, 88, 148, 250; III, 18, 74, 94, 125, 138)

olanlar sadece o ismiyle anılır.[26] Râvîleri, isnatlarda, meşhur olmadıkları kimlikleriyle zikretmek, bazen içinden çıkılmaz karışıklıklara yol açmaktadır.

Râvîlerin isnatlarda farklı kimlik bilgileriyle tanıtılması genellikle iki şekilde olur: a. Bir hocadan rivâyet edenlerin her biri, onu diğerlerinden farklı şekilde tanıtır, b. Tek bir râvî, rivâyetlerinde hocasını değişik şekillerde anar. İki durumda da, râvîler hakkında ileri derecede bilgisi olanlar bile, o hocayı tanımada hataya düşebilir.[27]

Hocalarını bu şekilde farklı tanıtma işini, en çok müdellis râvîler yapmaktadır. Zaten bu husus, tedlîsin (gizleme) bir çeşidi kabul edilerek *tedlîsü'ş-şüyûh* (hocaların gizlenmesi) adını almıştır. Bu terim; râvînin, tanınmaması için hocasını meşhur olmadığı isim, künye ve nispetinden biriyle anmasını ifade etmektedir. Bu yolla, olumsuz hâline ve eksik ilmî ehliyetine vâkıf olmak isteyenlere karşı, onu gizlemiş ve tanınmasını güçleştirmiş olmaktadır.

Rivâyetlerde gizleme maksadıyla farklı tanıtılanların başında Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî gelir. O, bazen Ebu'n-Nadr, bazen Hammâd b. es-Sâib, bazen de Ebû Sa'îd ve Ebû Hişâm olarak görülür. Kelbî'nin zayıf bir râvî olduğunda ittifak vardır. Hattâ bazıları, onu yalancılık ve hadis uydurmacılığı ile itham etmiştir.[28] Buna rağmen bir çok âlim, bilhassa nesep ilminde otorite kabul edilmiş olması sebebiyle, ondan rivâyet etmekten müstağnî kalamadığı için, değişik şekillerde tanıtmak sûretiyle kendisinden yaptığı rivâyetleri gizlemeyi düşünmüş olabilir. Ayrıca, söylenen isimle tanıdığı veya kendinden öncekilerin hatalı kullanımlarına uyduğu için, onu meşhur olmadığı şekilde tanıtanlar da olabilir.

Yalancılığı ve hadis uyduruculuğu ile tanınan Muhammed b. Sa'îd el-Maslûb[29] da senetlerde çeşitli isimlerle gizlenen kişilerden biridir. Hatîb, onun 8-9 ayrı tanıtımını tespit etmiştir. Hatta Ebû Tâlib Abdullâh b. Ahmed b. Sevâde,

---

[26] el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (Riyâd, 1403/1982) II, 73. İsnatlarda, râvîler çoğu zaman sadece adları veya künyeleri yahut nispetleriyle geçer. Bu yüzden, adları, künyeleri veya nispetleri aynı olan birkaç râvînin tam kimliklerinin tespiti bazen problem olur. Onları birbirinden ayıracak baba-dede adı vb. gibi tamamlayıcı kimlik bilgileri kaydedilmediği için, bu durum Hadis usûlünde "mühmel" terimi ile ifade edilmiştir. Muhaddisler, mühmel râvîlerin kimliklerini tayin için bazı kitaplar yazmışlardır.

[27] 'Irâkî, *Fethu'l-muğîs* s. 381.

[28] Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl* (Beyrut, ts.) III, 556-559; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs* III, 165. Ebü'l-Hasen el-Medâinî, hocası Ebü'l-Yakzân'dan, onu yedi ayrı kimlikle tanıtarak, rivâyet naklettiğini itiraf etmektedir. Bunlardan biri de, "Ebû İshâk el-Mâlikî"dir. Ebü'l-Yakzân Sühaym b. Hafs'ın tanıtıldığı bu yedi kimliği hakkında bkz. Hatîb, *el-Muvaddıh* II, 158-162. (s. 162)

[29] Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl* III, 561-563.

onun hakkında şöyle demiştir: "Şamlı râviler, onun adını yüzden fazla değişik şekilde söylemişlerdir. O isimleri bir kitapta topladım. O, Şamlıların bir çok rivâyetini ifsat eden kişidir."[30]

Muhaddisler, bazen talebelerini imtihan etmek ve onlara alıştırma yaptırarak konuyu öğretmek gayesiyle de bu usûlü kullanmışlardır. Bir gün Râmehürmüzî'ye hocası Ebû Abdillah b. el-Berrî: *Ebû Abdillâh 'an Ebî 'Urve 'an Ebi'l-Hattâb 'an Ebî Hamze* isnadında geçen bu kişilerin kimler olduğunu sormuş, bilemeyince onları *es-Sevrî 'an Ma'mer 'an Katâde* şeklinde açıklayıp, Ebû Hamze'nin de Enes b. Mâlik'in (r.a.) künyesi olduğunu söylemiştir.[31] Hattâ bu yüzden İbn Dakîki'l-'Îd şöyle der: "Sika olan şeyhin tedlîsinde yarar vardır. Hıfz gücünün denenmesi demek olan bu uygulamayla, böyle bir isnâdın, hıfzı ve ricâli tanıması imtihan edilmek istenen kişiye sorulması neticesinde onun bilgisi ölçülmüş olur."[32]

Sika râvîlerden hadis senetlerinde isimleri çeşitli şekillerde geçenlere misâl olarak; Ebû Hüreyre, Ebû Sa'îd el-Hudrî ve Hz. Âişe (r.a.)'den rivâyetleri olan Sâlim'i verebiliriz. O, Ebû Abdillah Sâlim b. Abdillah el-Medînî (110/728)'dir. Rivâyetlerde "Sâlim" adından sonra değişik şekillerde tanıtılmıştır. Hattâ bu sebepten el-'Iclî (261/874) bunu fark edemeyerek "Sâlim" isimli üç ayrı biyografi vermiştir. Aynı şekilde Müslim, İbn Hibbân ve Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed (289/902) de değişik şekillerde söylenmiş olan bu "Sâlim" adının, birden fazla kişiye âit olduğunu zannederek, onu iki ayrı şahsın ismi olarak vermişlerdir. Halbuki doğru olan görüş Sâlim'in tek kişi olmasıdır.[33]

"Sâlim" ismi hakkındaki muhtelif tanıtımlar, bilhassa onun kimlerin mevlâsı olduğunu tayin hususunda yoğunlaşmaktadır. O, kendisinden hadis rivâyet edenler tarafından, Sâlim mevlâ Şeddâd, Sâlim (mevlâ?) Sebelân, Sâlim mevlâ Devs, Sâlim mevlâ en-Nasriyyîn şekillerinde tanıtılmıştır. Bunların hepsi, aslında tek kişi olan Sâlim'in, râvîler tarafından farklı şekillerde tanıtımıdır.[34]

Buhârî'nin, *Sahîh*'inde hocası Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (258/872)'yi, bazen sadece "Muhammed", bazen de dedelerine nispetle "Mu-

---

[30] el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *el-Muvaddıh* (Beyrut, 1407) II, 399. Tanıtıldığı farklı şekiller için bkz. s. 394-399.

[31] er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* (Beyrut, 1404/1983) s. 265.

[32] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs* I, 212.

[33] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs* s. 313; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs* III, 167.

[34] el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *el-Muvaddıh* I, 290-294. Hatîb, bu meşhur Sâlim'den başka, rivâyetlerde farklı şekillerde tanıtılan üç Sâlim'den daha bahsetmektedir. (II, 143-144)

hammed b. Abdillah" (dedesi) veya "Muhammed b. Hâlid" (dedesinin babası) şeklinde zikredip, "Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî" dememesi, Buhârî tarafından onun değişik şekillerde tanıtılmış olmasını göstermektedir.[35]

Bu konuda sonraki âlimlere kaynak olan kitap, Abdulğanî b. Sa'îd (409/1018)'in *Îzâhu'l-işkâl fi'r-ruvât* adını verdiği faydalı bir eseridir.[36] Abdulğanî'nin bu kitabını Süyûtî telhîs etmiştir.[37] Daha sonra Hatîb, bu alanda büyük bir kitap ortaya koymuştur. Bu eser, konusunda yegâne eşsiz bir kaynak olarak kabul edilir. Hatîb, *tedlîsü'ş-şüyûh* (hocaları gizlemek) konusunu anlatırken, *el-Muvaddıh li evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk* adlı kitabından bahsetmiş ve meşhur isim ve nispetleri değiştirilerek zikredilen kişilerin rivâyetlerinden bir çoğunu ihtiva ettiği için, onların tamamına vâkıf olmak isteyene, bu eserini tavsiye etmiştir.[38]

Hatîb'in kitabı, iki konuda da kıymetli bilgiler ihtiva eden güzel bir eserdir. Kitabın adında geçen "*cem'*" kelimesi, iki veya daha çok kişinin tek kişi; "*tefrîk*" ise, tek olan kişinin iki veya daha fazla kişi zannedilmesini ifâde etmektedir. Kitaptaki isimler, daha çok ikinci kısım yani tefrîk ile ilgilidir. Hatîb, rivâyetlerde değişik şekillerde geçen râvîlerin hepsini, hocaları, talebeleri ve geçtikleri isnatlarla birlikte, bu eserinde toplamaya gayret etmiştir.

Juynboll'un incelediği isimlerden isnatlarda değişik kimlik bilgileriyle geçenleri Hatîb'in kitabından tespit etmeye çalıştık. Buna göre, Bişr adlı râvîlerden dördü bir-iki farklı şekilde tanıtılmıştır. (II, 2-5) İbrâhîm adlı yedi, İsmâîl adlı üç ve Abdullah adlı bir kişi, isnatlarda "Ebû İshâk" künyeleriyle de zikredilmektedir. (I, 365-391, 413-417; II, 198) Bunlardan İbrâhîm b. Ebî Yahyâ'nın isnatlarda on ayrı şekilde zikredildiği görülmektedir. (I, 365-371) Üç Sâbit'ten ikisi künyesi, biri de dedesine nispetle de tanınmaktadır. (II, 11-13)

---

[35] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs* I, 211. Buhârî, *Sahîh*'inde ondan 23 yerde rivâyet nakletmiş, hiçbirinde "Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî"dememiştir. Onun kimliğini gizleme sebebi şudur: Neysâbûr'a geldiğinde, Zühlî halku'l-Kur'ân meselesinden dolayı onu tenkit ederek, derslerinin boykot edilmesini istemişti. Halbuki Buhârî, daha önceden Zühlî'den bazı hadisleri dinlemişti. İşte bu yüzden, ondan hadis rivâyetini bırakmamış, ama tam kimliğini açıklamamaya da özen göstermiştir. (İbnü'l-Kayserânî, *el-Cem'u beyne ricâli's-Sahîhayn* -Beyrut, 1405- II, 465)

[36] İki yazma nüshası için bkz. Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'arabî* (Kâhire, 1977) I, 374.

[37] Bayezit Milli Ktp., Umûmî nr. 7905, v. 47ª-61ᵇ. Süyûtî, Hatîb'in *el-Muvaddıh* adlı kitabındaki isimlere nispetle, Abdülğanî'nin kitabında çok az isim olduğunu söylemiştir. (Hatîb, *el-Muvaddıh* I, 4)

[38] el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *el-Kifâye* s. 524, 527. Vekî' şöyle demiştir: "Kim, ismiyle bilineni künyesi ile yahut künyesi ile bilineni ismiyle zikrederse, bu ilimden (Hadis) habersiz demektir." (s. 527)

İsnatlarda iki veya daha fazla şekilde tanıtılan Sa'îd'lerin sayısı dokuzdur. (II, 131-138) Hâlid'lerden bir-iki şekilde tanıtılan ise beş kişi vardır. (II, 77-83)

Râvîlerin isnatlarda farklı kimlik bilgileriyle söylenmesine dikkat etmeyen, bunların ayrı kişiler olduğunu zannedebilir. Muhaddislerin hemen hepsi, bu hususta hata ve yanılgıdan kurtulamamışlardır. Ancak, görüldüğü gibi onlar bu problemin farkındadır. Bu yüzden ricâl kitaplarının çok sayıda uydurma râvî ile dolu olduğunu iddia etmek yerine, hata ve yanlışlardan kaynaklanan mükerrer şahısların bulunduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Ricâl kitaplarının müellifleri, ilgili biyografilerde zaman-zaman bu duruma işaret etmektedir.

Muhaddislerin düştükleri hatalar çerçevesinde, kimlik bilgilerinin incelenmesine dair Hatîb'in kitabından birkaç örnek, konumuz için aydınlatıcı olacaktır. Buhârî, biri Muâviye b. Kurra'nın, diğeri Mahled'in öğrencisi "Hammâd b. Yezîd" adlı iki kişi zikretmiştir. Halbuki bu "Hammâd" tek kişidir. Hatîb'e göre, Buhârî'nin dışında bütün muhaddisler onun tek şahıs olduğunda hem fikirdirler. (I, 94-95)

Ahmed b. Hanbel ve başka muhaddisler, "Ziyâd b. Ebî Meryem" ile "Ziyâd b. el-Cerrâh"ın aynı kişi olduğunu söylemişlerdir. Halbuki bu ikisi farklı kişilerdir. Onların hataya düşmelerinin sebebi, bir hadisin isnadında râvîlerden bir kısmının onu "İbnü'l-Cerrâh", bir kısmının da "İbn Ebî Meryem" olarak zikretmesidir. Muhaddisler, aynı hadiste geçtiği için, bu iki şekilde tanıtılan Ziyâd'ın tek kişi olduğunu zannetmişlerdir. Hatîb ise, o hadisin muhtelif tarîklerini inceleyerek, bunların iki ayrı Ziyâd olduğu sonucuna ulaşmıştır. (I, 247-263)

Ebû Dâvûd, Âcurrî'nin "Ebû İshâk el-Hamîsî"yi sorması üzerine, onun münker hadisler rivâyet eden "Husayn b. Ömer" olduğunu söylemiştir. Halbuki o, Hâzim b. el-Huseyn'dir. Zira Husayn b. Ömer'in nispeti "Ahmesî", künyesi "Ebû Ömer"dir. Nitekim Buhârî, Müslim, daha önceki ve sonraki muhaddisler, bu ikisinin ayrı kişiler olduğunda icma etmişlerdir. (I, 315-317)

Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Sa'îd b. Yesâr ile Sa'îd b. Mercâne'nin aynı kişi olduğunu zannetmiştir. Halbuki diğer kimlik bilgilerine bakıldığında bu ikisinin ayrı kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, İbn Yesâr'ın künyesi Ebü'l-Hubâb, İbn Mercâne'ninki Ebû Osmân'dır. İbn Yesâr, Ebû Müzerrid'in; İbn Mercâne ise Benû 'Âmir b. Lüey'in mevlâsıdır. Baba adları, vefat tarihleri ve ömürleri de farklıdır. Mercâne annesidir, babası Abdullah'tır. İbn Mercâne h. 97'de 77, İbn Yesâr ise h. 117'de 80 yaşında vefat etmiştir. (I, 278-281)

Hatîb'e göre, hadis râvîleri arasında "Sâlih b. Sâlih" adlı üç kişi vardır. Meşhur olan, Sâlih b. Sâlih b. Hayy el-Hemdânî'dir. İkincisi, "el-Esedî, el-Kûfî"dir. İkisi de Şa'bî'den rivâyet ettiği için, ikincisi birinciyle aynı kişi zannedilmiştir. Halbuki farklıdırlar. Çünkü birisi Hemdânî, diğeri Esedî nispetlidir. İkincisinden Zekeriyyâ b. Ebî Zâide ve 'Atâ b. Müslim hadis rivâyet etmiştir. Oysa, bu iki kişinin, İbn Hayy'dan hiçbir rivâyeti yoktur. Üçüncü Sâlih, Sâlih b. Sâlih b. Dînâr el-Medenî'dir.[39] (I, 125-126)

el-Muvaddıh'ın birinci bölümünde; önce Buhârî'nin *et-Tarîhu'l-kebîr*'inde hata ettiği 74, sonra diğer hadis imamlarının yanıldığı 12, daha sonra da kimlik bilgilerinde ihtilâf edilen 9 râvî incelenir. Bazıları hakkında, kendilerinden rivâyet edilen hadislerin muhtelif tarikleri sunularak, geniş bilgi verilmektedir. Meselâ, Ali b. el-Medînî, kardeş râvîler konusunda, İbn Ebî Sâlih'in "Süheyl, 'Abbâd, Sâlih ve Abdullah" adlarında dört oğlu olduğunu söylemiştir. Halbuki "Abbâd", Abdullah'ın lâkabıdır. Hatîb, bu ikisinin tek kişi olduğunu, zikrettiği birçok rivâyet ve delille ispat etmektedir. (I, 263-272) İkinci bölümde ise, daha çok, isnatlarda farklı kimlik bilgileriyle geçtiği için ayrı kişiler zannedilebilecek 539 râvî -adlarına göre alfabetik tertiple- hakkında bilgi verilmektedir. En sonda da künyesi ile meşhur olan dört kişi tanıtılır.

Bu yüzden, *el-Muvaddıh*, sahasının en güzel ve çok faydalı bir kaynağıdır. O, aynı zamanda rical kitaplarının ana kaynağı sayılan Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'ini açıklayıcı ve tamamlayıcıdır. Dolayısıyla ona müracaat eden, ricâl bilgisinde hataya düşmekten büyük ölçüde kurtulur. Çünkü Hatîb, önceki kitaplardan istifade etmenin yanı sıra, rivâyetlerde değişik şekillerde geçen râvîlerin hepsini, hocaları, talebeleri ve geçtikleri isnatlarla birlikte, bu eserinde toplamaya gayret etmiştir.

Babasının Adına veya Künyesine Nispet Olunan Râvîler

Şahsın, babasının adına veya künyesine nispet edilmesi, kimlik tayini için bazen bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle, bu iki şeklin de ayrı-ayrı kullanılmasından dolayı, bazen tek kişi birden fazla zannedildiği gibi, bazen de bir kaç şahıs aynı kişi olarak kabul edilebilmektedir. Hatîb, bu hususta Süleymân b. el-Muğîre ile Süleymân b. Ebi'l-Muğîre aynı kişi mi, yoksa bu ikisi farklı şahıslar mı? sorusuna muhatap olunca, bu tür isimleri topladığı *Ğunyetü'l-mültemis fî îzâhi'l-mültebis*[40] adını verdiği bir kitap yazmıştır.

---

[39] Rivâyetlerde farklı kimlik bilgileri ile zikredilen "Sâlih" adlı dört kişi için bkz. II, 171-174.

[40] Bu kitap, Nazar Muhammed el-Fâryâbî tahkiki ile Riyad'da 1413'te basılmıştır.

Hatîb, Ma'dân için hem "İbn Talha" hem de "İbn Ebî Talha", Seyf için de hem "İbn Süleymân" hem de "İbn Ebî Süleymân" demenin doğru olduğunu, çünkü bunların hadisini rivâyet edenlerin iki şekli de kullandığını belirterek şöyle der: "Hadis râvîleri arasında durumları bu ikisi gibi olan bir grup vardır ki, kendilerinden yapılan rivâyetlerde isimleri böyle iki değişik şekilde söylenmiştir. Kitabımızın başında bunları ele alcağız."[41]

Hatîb, bu kitabını telife sebep olan sorudaki kişinin (Süleymân), iki farklı şahıs kabul edilmesinde, âlimlerin ihtilâfı bulunmadığını bildirerek şu önemli hususa dikkatimizi çeker: Râvîlerin isimleri ancak işitme yoluyla bellenebilir, akıl yürütmenin bu konuda fazla faydası olmaz. O şöyle der: "Birbirine benzer isimlerden yola çıkarak, aynı kâideyi diğerlerine de uygulamak -bazı durumların îzâhında bir nebze faydalı olacağı düşünülse bile- doğru olsaydı, Hadisçiler değişik isimler ve nispetler hakkında yaptıkları araştırmaları bırakarak onca yorgunluklara katlanmazlar; onları benzerlerine mukâyese etmekle iktifâ ederlerdi. Buna göre de babasının ismine ve künyesine nispet edilen aynı isimdeki kişilerin tek şahıs kabul edilmesi gerekirdi. Halbuki, onlardan farklı şahıslar olanlar vardır ki, bunlar kitabımızın sonraki bölümünde mevzubahis edilecektir."[42]

Kitabın ilk bölümünde; iki şekilde de söylenen, ama tek şahıs olan 70 kişi, sahâbeden başlanarak tabaka tertibiyle, onları iki şekilde söyleyenlere gelinceye kadar sıralanmıştır. Her birinin adı, memleketi, tabakası ve hocaları ile talebelerinden bir kısmı zikredilir. İkinci bölümde ise; farklı şahıslar olanlar alfabetik tertiple toplanır. Önce ilk isim sahibi, sonra da "İbn Ebî Fülân" şeklinde bilinen ikinci isim sahibi kısaca tanıtılır. Hatib, bazen bunlardan önemli gördükleri hakkında bilgi vererek, diğerlerini ismen saymakla veya "bu isimden şu kadar kişi var" şeklinde yaklaşık bir sayı vermekle yetinmiştir.[43]

Sonuç

Hadis râvîleri ve rivâyetleri hakkında bir hüküm verebilmek için, her şeyden önce onların kim olduklarının yani tarihi şahsiyetler olup-olmadıklarının

---

[41] Mahmûd et-Tahhân , a.g.e. s. 194.
[42] Mahmûd et-Tahhân, a.g.e. s. 194-195.
[43] Mahmûd et-Tahhân, a.g.e. s. 195-196. Her iki bölümden misaller için bkz. a.g.e. s.196-199. Ebü'l-Feth el-Ezdî diye meşhur olan Muhammed b. el-Huseyn (374/984), *Men vâfaka ismühû isme ebîhi* (Ammân, 1410) adlı kitapçığında, kendi ve baba adı aynı olan 97 râviyi sayarak, birkaçının rivâyet ettiği bir hadisi zikretmiştir. Kendi ve baba adı aynı olan bu kişiler arasında en çok "Abdullah b. Abdullah" olup, onların sayısı on beşi bulmaktadır.

tespiti gerekir. Kim olduğu bilinmeyen kişinin rivâyetleri değerlendirmeye tabi tutulmaz. Muhaddislerin büyük gayretlerine rağmen, binlerce râvînin kimlik bilgilerinin eksiksiz bir şekilde muhafaza edilmesi mümkün olmamıştır. Bu bilgilerdeki benzerlik ve aynîlikler, şahısların birbiriyle karıştırılmasına sebep olduğu için, bu konuda çok sayıda eser yazılarak, ilgili problemler çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Râvîlerin kimlik bilgileriyle ilgili problemler, büyük ölçüde, onların hadis senetlerinde râviler tarafından tanıtılış biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, bir hocadan hadis alan talebelerden her biri, zaman-zaman o hocanın kimliğini farklı şekillerde söylediği gibi, bazıları da rivâyet aldıkları hocalarını meşhur olmadıkları kimlik bilgileriyle zikretmektedir. İlk asırlarda kimlik bilgilerinin/nüfus kayıtlarının düzenli bir biçimde tutulmamış olmasının, bu problemlerde önemli bir rolü vardır. Ayrıca hataların büyük çoğunluğu, güvenilir olmayan yazılardan veya şifâhî duyumlardan yapılan nakillerden kaynaklanmaktadır.

Büyük hadis imamları da dahil hiçbir muhaddisin, râvîlerin kimlik bilgileri hususunda, hata yapmaktan kurtulamadığı bir gerçektir. Buna rağmen, biyografi bilgisinde, muhaddislerin gayretinin ve ortaya koydukları çalışmaların takdire şayan olduğu da bilinen bir husustur. Müslümanlar, bu alanda diğer kültürlerden çok daha zengin ve sağlam bir mirasa sahiptir. Bu mirasın içinde ayıklanabilecek bir kısım hatalı ve yanlış bilgilerin bulunmasını, "ricâl kitapları yüzlerce uydurma râvî ile doludur" iddiasına gerekçe yapmanın, bir genelleme olacağı için, bilimsel yönden geçerli olmayacağı kanaatindeyiz.

YİRMİNCİ YÜZ YIL SONRASINDA AZERBAYCAN'DA YAPILAN KUR'AN TERCÜMELERİ-I*

*Yrd.Doç.Dr. Fethi Ahmet POLAT***

Abstract

Qoran Translations in Azerbaijan After 20th Century

The act of Qoran translation has been started by the middle ages in Azerbaijan, especially Qoran has been translated in contemporary forms right after the seventy years of Russian repression period. These Azerbaijanian Turkish Qoran translations were formerly published in Arabic letters. However Qoran translations after the decleration of independence in Azerbaijan were in Cyrill and Latin letters except one of them. This article scrutinizes eight of these translations and reveals common and different points of them in a contemporative way. Consequently this article achieved the following results: At first, despite with all negative conditions of this region, fertile studies on Qoran has been effected. Secondly, these translations has been observed as a high level of appropriacy to the scientific criteria. Last but not least, contemporary Azerbaijanian readers are having some understanding difficulties of existing Qoran translations. Because most of them were published either in Arabic or Cyrill Alphabet. Therefore it is extremelly important that, Turkish formal and informal publishers must support publishing of present translations in modern Azerbaijanian Latin alphabet.

---

[*] Bu makale iki bölümden oluşmaktadır. Okumakta olduğunuz bölüm yalnızca mevcut tercümeler hakkında umumi bilgiler vermekte ve kısaca teknik özelliklerinden bahs etmektedir. İkinci bölüm ise, örnekleriyle birlikte bu tercümelerin Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü açısından özellikleri ile birbirleri arasındaki farklılıkları ve mevcut hataları üzerinde duracaktır.

[**] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Key words

Qoran translation, Azerbaijanian Qoran translations, Qoran translations by Cyrill alphabet, contemporary, interpretation.

İslam dünyasının mukaddes kitabı olan Kur'an, indiği ilk günden bu yana diğer dillere çevrilme faaliyetlerine muhatap olmuştur. Dilimizde bu faaliyetin zamanla yaygın olarak kullanılan ıstılahi karşılığı mealdir.[1] Çünkü tercüme bir dildeki herhangi bir ifadenin başka bir dilde aynen ya da ona denk olabilecek bir ifade ile karşılanmasıdır. Oysa Türkçemizde meal, Elmalılı Hamdi Yazır'ın ilk kez kullanması ile birlikte, Kur'an çevirileri için kullanılan özel bir ıstılah haline gelmiştir ve bununla muhtemel karşılıkların mükemmel olarak değil biraz noksanıyla ifade edilmesi kast edilerek[2] Kur'an'a denk bir çevirinin imkânsızlığına vurgu yapılmaktadır.[3] Her ne kadar mevcut Azerbaycan Türkçesindeki tercümelerden kimisinde meal kelimesinin daha uygun olduğuna dikkat çekilmekteyse de,[4] şu an için Azerbaycan Türkçesinde bu incelik nazarı itibara alınmamakta ve doğrudan Kur'an tercümesi ifadesi istimal edilmektedir. Kanaatimizce bunun sebebi, İslami ilimlerdeki bazı ıstılahların henüz yeterli kullanım sahası bulamaması ve İslami ilimlere ait dilin üst düzeyde tartışmaya açılmamış olmasıdır. Makalemizde, şimdilik kaydıyla, biz de Azerbaycan'daki kullanıma uygun olarak tercüme ifadesini kullanacağız.

Hz. Ömer döneminde fethedilen[5] Azerbaycan'da yapılan Kur'an tercümesi hareketleri bu dönemin çok sonralarına denk gelir. Çünkü bu bölgenin fethi, İslam ülkelerinin karışık dönemleriyle eş zamanlıdır ve bu sebeple

[1] Bu arada bir ıstılah olarak tercümenin de bizde hâlâ yaygın bir şekilde kullanılmakta olduğunu unutmayalım. Bkz. Hidayet Aydar, *Kur'anı Kerim'in Tercümesi Meselesi,* Kur'an Okulu, İstanbul1996; Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Akid yayınları, Ankara1989.

[2] Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, 1. Baskı, Tibyan yayınları, İstanbul1997, s.268.

[3] Kur'an tercümesi sıradan bir metnin çevirisi ile aynı şey değildir elbette. Kur'an'a nasıl elle dokunulacağı hakkındaki fıkhî görüşlerin, Kur'an'ın tercümesine dokunulup dokunulamayacağı mevzuunda bile dile getirildiğini hatırlayacak olursak, müslümanlar açısından konunun hassasiyeti daha iyi anlaşılır. Bkz. Osman Keskioğlu, *Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakihin Yazdıkları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara1960, c.8, s.89-93.

[4] Memmedeliyev, *Mukaddime*, (Ziya Bünyadov-Vasim Memmedeliyev, *Guran*, el-Kıraet Matbaası, Baku2000), s.23.

[5] Ziya Musa Bünyadov, *Azerbaycan*, DİA.

Kur'an'ın öğretildiği merkezler daha sonraki tarihlerde açılmıştır.[6] Azerbaycan'daki tercüme faaliyetleri temelde iki döneme ayrılır: İlki, yirminci asırdan önceki dönemde yapılan tercümeleri içerir ve aslında ilk tercümeler de Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan tarafından yaptırılmıştır.[7] Onun dindar bir idareci olduğu ve huzurunda okutulması maksadıyla Kur'an'ı tercüme ettirdiği ifade edilmektedir.[8] Uzun Hasan'ın dini meyli ve faaliyetleri hakkında bir çok bilgi bulunsa da, sohbet meclisleri için hazırlattığı ve okuttuğu bu tercümeler hakkında detaylı malumatlar ya da incelemeler yoktur,[9] ancak dokuzuncu hicri-kameri asırda yapılan bu tercümelerden bir tanesinin İran'ın Meşhed şehrindeki İmam Rıza müzesinde mevcut olduğu söylenmektedir.[10] Orta asırlardan itibaren başlayan tercüme faaliyetlerinin ürünleri, maalesef basılmış değildir. El yazması halinde olanların bir çoğu da ilim adamları tarafından gün yüzüne çıkartılmamıştır henüz.[11] İkinci dönem ise yirminci asırdan sonra yapılan tercümeleri kapsar. Doksanlı yılların başına kadar süren bu dönemde gerçekten ciddi anlamda çalışmalar yapılmıştır. Hatta bağımsızlığını kazanan Azerbaycan'da yapılan tercümelerin dahi bu ikinci döneme ait tercümelerden etkilendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sebeple, Azerbaycan halkının, dinini kendi dilinde öğrenme arzusunun bağımsızlık sonrasında yeşermesi ve tercümelerin bu tarihten sonra yapıldığı şeklinde bir kanaat de doğru değildir.[12] Üçüncü ve son dönem ise müstakil tercümelere sahip olması hasebiyle özel incelemeye tabi tuttuğumuz doksanlı yıllardan sonraki dönemdir. Makalemiz, bu son iki dönemde yapılan tercümeleri ele almaktadır. Bu arada şunu da belirtmeliyiz ki Azerbaycan, sadece bugünkü Azerbaycan sınırları dahilinde yaşayan bir milletin coğrafyasına işaret etse de, Güney Azerbaycan denilen ve İran'ın kuzeyinde yaşayan yirmi beş milyonun üzerindeki Azerbaycan Türkünü de ifade eden bir kelimedir. Dolayısıyla bu bölgede kullanılan dil, sahip oldukları kültür ve içselleştirdikleri hayat tarzı çok büyük ölçüde aynıdır. Her iki coğrafya da müşterek

---

[6] Ziya Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX. Asırlarda*, Baku1989, s.80.

[7] Süleyman Eliyarlı, *'XIII-XV Yüz Yılların Medeniyeti', Azerbaycan Tarihi*, Editör: Süleyman Eliyarlı, Baku1996, s.333-334.

[8] Cevat Heyet, *Türklerin Tarih ve Kültürüne Bir Bakış*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara1996, s.134.

[9] Ebu Bekr Tehranî, *Kitabı Diyarbekriyye*, Baku1998, s.176-196.

[10] Resul İsmayılzade Duzal, *Ön söz yerine son söz, (Kuranı Kerim ve Azerbaycan Türkçesile Tercümesi)*, Kum2000.

[11] Memmedeliyev, *Age*, s.22.

[12] Erdoğan Pazarbaşı, *Azerbaycan'da Yaygın Kur'an Tercümeleri*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 10, Kayseri1998, s.103.

paylaşımda bulundukları bir çok değere sahiptir ve bu değerlerin en önemlilerinden biri Müslüman halkın elinde bulunan Türkçe Kur'an tercümeleridir. Ancak biz Azerbaycan Respublikasında var olan tercümeleri incelediğimizden Güney Azerbaycan'daki tercümelerden bir tanesini, yalnızca Azerbaycan Respublikasında yaygın olarak kullanılması sebebiyle konu edindik. Ayrıca tercüme derken, hem müstakil olarak yapılan tercümeleri, hem de tefsir çalışmaları içerisinde var olan tercümeleri dikkate aldık. Kısmi tercümelerle eksik kalan tercümeleri inceleme konusu yapmadık. Şurasını da teessüfle not etmek gerekir ki, represya devri sonrasında Azerbaycan'da müstakil herhangi bir tefsir çalışması yapılmış değildir. Dolayısıyla makalemize konu olan tefsir içi tercümelerin üçü de, ki bunların tamamı bazı tespitlerin aksine[13] Arap alfabesinde yazılmış Türkçe tefsirlerdir, bağımsızlık öncesi döneme aittir.

Azerbaycan'daki Kur'an tercümeleri hakkında yapılan Türkçe çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu çalışmalardan ilki, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Erdoğan Pazarbaşı tarafından kaleme alınmıştır ve '*Azerbaycan'da Yaygın Kur'an Tercümeleri*' adıyla, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10. sayıda yayımlanmıştır. Makale, temel olarak iki bölümden oluşmaktadır: Yazar, ilk kısımda '*Azerbaycan'da yaygın olan Rusça tercümeler*' başlığında yalnızca iki tercümeyi konu edinmiştir. Diğer kısımda ise '*Azerbaycan'da yaygın olan [Türkçe] tercümeler*' başlığında, bizim de irdelediğimiz müfessir ve mütercimlerden üçünü incelemiş, bir diğer tercümeye ise sadece işaret ederek geçmiştir.[14] Ayrıca son bölümde, tercümelere dahil olmasa da, Baku'de basılan bir konulu tefsir çalışmasını kısaca tanıtmaktadır.[15] Makale okunduğu zaman, büyük ölçüde Vasim Memmedeliyev'in kendi tercümesine yazmış olduğu mukaddimeden istifade ettiği anlaşılmaktadır.[16] İkinci çalışma ise Azerbaycan uyruklu Mehman İsmayilov tarafından, Nihat Temel danışmanlığında, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak 2002 yılında yapılan bir yüksek lisans tezidir. '*Yirminci Yüz Yılda Azerbaycan'da Yapılan Kur'an Tefsiri ve*

[13] Pazarbaşı, Age, s.110. (Nitekim aynı sayfanın karşısında araştırmacının kendisi de bunu vurguladığına göre bu nokta gözden kaçmış olsa gerektir.)

[14] El-Hüda yayın evi tarafından neşredilen tercümedir bu.

[15] Pazarbaşı, *Age*, s.117-118.

[16] Diğer tercümelerde de bu mukaddimeden istifade edilmekle beraber özellikle bazı yerlerde daha fazla istifade edildiği gözlenmektedir. Aynı şekilde Mehman İsmayilov'un da bu makaleden oldukça fazla yararlandığı görülmektedir. Ancak örneklendirme konusunda İsmayilov'un oldukça başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Krş., Pazarbaşı, Age, s.114-117; Memmedeliyev, *Age*, s.23-26; Mehman İsmayilov, *Yirminci Yüz Yılda Azerbaycan'da Yapılan Kur'an Tefsiri ve Meal Çalışmaları*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul2000.

Meal Çalışmaları' adındaki bu tez yirminci asrın başından bu yana yapılan tefsir ve tercümeleri incelemiştir. Mevcutlar içerisinde en kapsamlı olanı ve bizim de en çok müracaat ettiğimiz araştırma budur.[17] Son çalışma ise, bizim danışmanlığımızda, Baku Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, İslam Elmleri Kafedrasına bağlı olarak, Şahlar Bayramov tarafından 2002 tarihinde hazırlanan bitirme tezidir. Makalemiz bu çalışmalarda ele alınan tercümelere ilave olarak bir tercümeyi daha işlemekte, ayrıca gerek üslup gerekse metot itibarıyla konuyu farklı bir tarzda ele almaktadır. Konuya girerken evvela her tercüme hakkında bir parça malumat verilecek, daha sonra ikinci makalede, bu tercümelerin özelliklerine, farklılıklarına ve hatalı kısımlarına işaret edilecektir.

A. REPRESYA DEVRİNDE YAPILAN TERCÜMELER

1. Muhammed Kerim Bakuvi, Keşfu'l-Hakayık an Nüketi'l-Ayâti ve'd-Dekâyık

Mir Muhammed Kerim el-Alevî el-Huseynî el-Musevî el-Bakuvî, 1853 Baku doğumludur. Babası tarafından Irak'a gönderilen ve on yıl boyunca İslami ilimlerde tahsil gören Bakuvî, esas ilmini burada alır. Daha sonra Baku'ye döner ve 1904-1918 yılları arasında Baku ve civar illerin kadılık görevinde bulunur. Şîî olmasına karşın fanatizme, tefrikaya ve hurafeye karşı savaş açmıştır. Özellikle o dönem için bu birleştirici tavrın ne kadar önemli olduğunu vurgulamak isteriz. Bir çok Azerbaycanlı aydının kaderini paylaşan Bakuvî, ömrünün son yıllarında Sovyet baskısına maruz kalmış ve 1937 senesinde Sovyet rejimine karşı olması ve İslami çalışmalar içerisinde bulunması sebebiyle evinden alınarak kurşuna dizilmiştir. Hakkında daha detaylı bilgiler, Gerçeğin Doğuşu adıyla Ahmet Dolunay tarafından Türkçeye çevrilen tefsirinin girişinde ve hakkında yapılan tezde bulunabilir.[18]

Üç ciltten oluşan Keşfu'l-Hakayık, Arap alfabesi ile yazılmış olup Azerbaycan Türkçesinde bir tefsirdir. Ağdalı bir dile sahiptir ve bu sebeple muasır okuyucu açısından anlaşılması zordur. Büyük boy olarak üç cilt halinde, Kaspi gazetesi tarafından[19] toplam 2496 sayfa olarak basılan eserin birinci ve ikinci cildi 1904, üçüncü cildi ise 1906'da, Azerbaycan'ın meşhur iş adamlarından

[17] Tez kopyasını bizzat kendisinden aldığım araştırmacıya teşekkürlerimi sunarım. F.A.Polat.

[18] Mir Muhammed Kerim, *Gerçeğin Doğuşu*, Hazırlayan: Ahmet Dolunay, Merkür yayınları, İstanbul2000. Eser hakkında 1997 yılında Musa Kazım Yılmaz rehberliğinde Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Ahmet Bedir tarafından, '*Bakùvî Tefsirinin Tahlil ve Tahrici' adlı* bir doktora tezi de yapılmıştır.

[19] Memmedeliyev, *Age*, s.22.

Hacı Zeynelabidin Tağiyev'in katkılarıyla neşr edilmiştir ve bugün bile Azerbaycan kitap piyasasında bu tefsiri bulmak mümkündür. Daha sonra bu tefsir Abdülmecid Növberi tarafından Fars diline de çevrilmiştir.

Bakuvî'nin mukaddimede verdiği bilgilerden, tefsirin Arap diline vakıf olmayan okuyucuya Kur'an'ı tanıtmak amacı güttüğünü anlıyoruz: "*Kur'anı Şerif'in ahkam ve nüktelerini derk eylemek, Kur'anı Şerif Arap lisanında olmak cihetine, muhtelif elsine sahibi olup dini İslam'a gerdîde olan milletlerden öteri mümkün değildir. Mademki Kur'anı Şerif'in mezamini celili'l-kadri her bir tayfanın öz lisanına tefsir ve tercüme olunmasa, ondan nece ki lazımdır, menfaatberdar ola bilmezler.*"

"Eğerçi her bir tayfadan Fars u Türk, Hindu vu Berberî ve gayrı lisanlarda Arap lisanına alim olan şahıslar oluplar ve yine mevcutturlar ki Ahkamı Kur'an'ı halka tefhim edip yetirirler. Amma alimden istimâ etmekle şahıs özü öz lisanında olan tefsirden Kur'an-ı Şerif'in nükte ve ahkamlarını bâhob derk etmek arasında fevki ez tasavvur tefavüt vardır."

"Habeledir Türk dilinde olan tefsir –eğerçi onların bazılarında Kur'anı Şerif'in metalibinden hakikat üzere keşf olunuptur. Amma o tefsirler, şîvei Osmaniyye'de yazılma sebebine, bizim Azerbaycan Türk dilinde tekellüm edenler onlardan menfaatberdar olabilmirler."

"Alemi İslamiyette büyük olan hizmet, zahiren ve batınen Türk lisanında olan milleti İslam'dan öteri Türk dilinde bir tefsir, sade ve basit telif etmektir ki eshel veçhile Kur'anı Şerif'in matluplarını derk edip onun mekasıdı aliyesinden mahzuz olup insaniyet sıfatlarıyla araste olsunlar. Felihâzâ hakîru'l-ekalli'l-halîka Mir Muhammed Kerim İbnu'l-Hâcc Mir Cafer el-Alevî el-Huseynî el-Musevî el-Bakuvî, özüm lazım gördüm ki Azerbaycan Türk dilinde bir tefsir telif edim ta în ki alemi İslamiyet hadimlerinin arasında bizim de bir hizmeti acizanemiz mevcut olsun."[20]

Ayrıca bu mukaddimede muasır bir din anlayışına duyulan ihtiyaç, hurafelerin toplumda açtığı yaralar ve cehaletin yol açtığı felaketlerden bahsedildiğini görürüz. Hatta müfessir beher cilde yazmış olduğu mukaddimelerde bu vurguyu sık sık yineler. Tarihe atıfta bulunarak mezhep tartışmalarının geride bırakılmasını, Kur'an tercümesinin bu anlamda çok önemli katkıları olacağını anlatır: "*Milleti İslam arasında ihtilafı mezhep zuhur edenden beri, özlerini reisi*

[20] Bakuvî, *Mukaddime*, (Muhammed Kerim el-Bakuvi, *Keşfu'l-Hakayık an Nüketi'l-Ayâti ve'd-Dekâyık*, Tiflis1904-1906), c.I.

ve hâmiyi dini İslam deyip hakikaten, kuttau't-tarîki dini İslam olanlar öz matluplarına vasıl olmaktan öteri; 'Kur'anı Şerif'in manasından sual etmek olmaz; ya în ki Kur'an'ın manası Allahu Teâlâ ve Peygamber'e mahsustur, ya în ki eimmeyi de izafe edip bunlardan başkaları alim olamazlar ve ya în ki Kur'anı Şerif'i özge lisanlara tefsir ve tercüme etmek olmaz!' Böyle hurafat ve türrahat ile avam cemaati aldatıp Kur'anı Şerif, üssü esası İslam'ın dînî baresinde müştemil olan kavanin u kavaidine cahil ve nâdan saklamaklarını salah görüpler. Lehu'l-Hamd bu zamanlar ezminelerin baharı, ilim zamanı olduğuna göre milleti İslam'ın umumen gözleri açılıp her bir ilme hususen ilmi din (Kur'an) tarafına rağbet fevkalade onlarda hissolunurken ümidvar olmak olur ki bundan böyle mukaddemen zikr olunan kuttau't-tariklerin hurafatlarına kulak vermeyip dini mübini İslam'ın hakikatini ve (Kur'anı) Şerif'in mezamini aliyesini derk etmeye sa'y u gayret etsinler. Ve lizâ milleti İslam tekellüm eden muhtelif elsinelerin muteber tahtı kavaide dahil olan her bir lisanlarında (Kur'anı) Şerif'in tefsiri olmak elzem u vaciptir. Milleti İslam umumen Kur'anı Şerif'in mezamini aliyesine muttali olandan sonra hodperest belki (putperest)lerden İslam'ın kuttau't-tarikleri onların mabeynine ihtilafı mezhep salmağa alim olup mezahibi muhtelifede olan esmai muhtelifeyi, hususen iki muazzam tayfada olan iki (Sünnî ve Şîa) adını mahv etmeye gayret edip bir dine mütedeyyin olup bir (İslam)ın adıyla müsemma olmaya icma edip (İslam) mukaddes adının tahtına cem olmayı reca ve ümid tuturuz. Fecr suresinin on yedinci ayesinin tefsirinde dini İslam'dan ihtilafı ref' etmek hususunda hakir tafsil vermişem böyle ki bu ezminei sadet, encamlarda muhtelif isimleriyle meclisler teşkil olunup her biri bir ismile müsemma olup dini millet ve İslam hayrına güşad olunurlar bunların hamısından farz bir meclis 'İslam dininden ihtilaf çekilip alınmıştır (قلع)' adıyla güşad edip dini İslam'ı muhrib olan ihtilafın aslı ne olduğunu tahkik edip ihtilafa sebep olan emirleri ref' eyleyip bütün hamısı (İslam) ismi şerifinin tahtına dahil oluben dini İslam'ı tervic etmeye sa'y u gayret etsinler. Âyâ bundan güzel ve vacip ve lazım emr olur mu? Eğerçi mezkur meclisten öteri vaz' ettiğim ismi şerif bir kadar elsine i muhtelife ehline müşkildir lakin (قلع), Arap lafzında bir şeyi zora kuvvetiyle bir muhkem yerden koparıp çıkarmak manasına olduğuna, dini İslam'dan ihtilafı ref' etmeye bu ismi münasip görüp vaz' ettiğim öyle vakitte gayrı dindar şahıslar tağyir verip alâhide ad koymaya da muhtardırlar. Bir öyle zamanı derk eden müslim kardeşlerimi tebrik edip can u dilden arz u niyaz eyleyip tahiyyei bîpâyân deyip hakir serâpâ taksirin yad etmeğini reca edirem. Bugünkü günde milleti İslam

içinde zuhura gelen ihtilafı mezhep, Kur'anı Şerif'ten kenara düşüp Kur'an'ın ahkamını terk etmeye delil u burhan değil mi?"[21]

Bizzat kendi ifadelerinden anladığımız kadarıyla Zemahşerî, Razî, Ebu's-Suûd, Tabersî, Hâzin, Nesefî, Beydavî, İsmail Hakkı Bursevî gibi müfessirlerden istifade etmiştir. Ayrıca müfessir bu tefsir-tercümenin yazılışı esnasında vicahi görüşmelerde de bulunmuştur. Örneğin Ahund Hacı Ebu Turab Ahundzade'nin yardımda bulunduğu ve hatta bazı ayetleri bizzat tercüme ettiği bilinmektedir.[22]

Besmele her surede müstakil bir ayet olarak numaralandırılmış, ancak tefsiri yalnızca Fatiha suresinde verilmiştir. Bakuvî tefsirinin her cildine mukaddime yazmıştır. Yukarıda alıntılandığı gibi bu mukaddimelerde sıklıkla mezhep ihtilaflarına ve hurafelere temas eder. Her cildin sonunda sure fihristi yer alır. Tefsir ve tercüme yan yana olup tefsirler parantez içinde verilmiştir. Diğerlerinden en önemli farkı ise yıldız işareti ile not düşülerek '*Kayd*' başlığıyla işaret edilmiş yorum farklılıklarını, kimi zaman da '*Bakiyye*' başlığı ile ek bilgiler veren kısımları barındırıyor olmasıdır.

2. Şeyhulislam Muhammed Hasan Mevlazade Şekevî, Kitabu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an

Kitabu'l-Beyan Bakuvî tefsirinin son cildinin yayımlanmasından tam iki yıl sonra neşr edilmiştir. Dolayısıyla bundan sonra, 1992 yılında basılan ilk tercümeye kadar geçecek olan 84 yıllık zaman dilimi içerisinde bu topraklarda matbu hiçbir tefsir ya da tercümenin izine rastlanmayacaktır. Azerbaycan'ın Şeki vilayetine nispet edilen müfessirin hayatı hakkında maalesef elimizde yeterli malumat yoktur. Sadece 1907-1908 tarihleri arasında Zakafkasya (Mâ verâe'l-Qafqâs\Kafkas Ötesi) adı verilen Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan bölgelerinde şeyhülislamlık vazifesinde bulunduğu bilinmektedir.[23] Şekevî'nin tefsiri de Azerbaycan Türkçesinde olup Arap alfabesi ile basılmıştır. Bakuvî'ye nispetle daha anlaşılır bir dille yazılan ve ilk baskısını 1908 yılında Tiflis'te Gaybet matbaasında yapan eserin[24] tarafımızdan kullanılan baskısı, ikinci baskısını Hicri 1399 yılında Kum'da İlmiyye yayın evinde yapan eserin 1989 tarihli Baku ofset baskısıdır. Eserin ön yüzünde verilen bilgilere göre Zakafkasya Müs-

---

[21] Bakuvî, *Age*, c.III.
[22] Ebu Turab Ahundzade, *İslam'ın Tefrikası Sebepleri*, Azer Neşr, 1993, s.5.
[23] Abbas Gurbanov, *Azerbaycan'da Şeyhulislamlık*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul2001, s.49; Memmedeliyev, *Age*, s.22.
[24] Memmedeliyev, *Age*, s.22.

lümanları İdaresi'nin tavsiyesi doğrultusunda 1990-1991 yılları arasında[25] Azer Neşr tarafından toplam 1088 sayfa olarak Baku'de de basılmıştır.[26] Eser sadece Zakafkasya'da değil, aynı zamanda Güney Azerbaycan bölgesinde de yaygın olarak kullanılmıştır.[27]

Şekevî bu eseri kaleme almasına sebep olarak, Bakuvî'de olduğu gibi, Arap diline vakıf olmayan Türk okuyucusunu Kur'an'ın manalarına vakıf kılmak olduğunu ifade eder. Hatta bunu yaparken amacı, asgari İslami bilgiye sahip olmayan okuyucuların da anlayabileceği bir tercüme yapmaktır. Nitekim aşağıdaki referans okunduğunda, bu maksada uygun bir dil kullanmaya çalıştığı görülecektir. Kur'an'ın büyüklüğünü ve onun her şeyi havi olduğunu Müslüman Türk dünyasına bu yolla daha iyi anlatabileceğini düşünen müfessir sunları söyler: "*Salat u selamdan sonra bendei hakir ve kesiru't-taksir Muhammed Hasan bin Ahundzade İsmail Mevlazade eş-Şekevî din kardeşlerinin huzuruna kemali acz ve inkisarla arz edir ki, cemî mevize ve nasihatlerin eşrefi ve kıssaların efdali, Kelamullah ı Şerif'tir. Amma Arap lügati ile olmağına göre, Türk kardeşler onun zahir manasını derk etmekten aciz, onda yazılan ahkamı din ve Allah'ın başka fermayişlerinin mazmunundan bîhaberdirler. Her çend zahiri aye okunur amma manası malum olmur, meger în ki ecnebi dillere tercüme olmuş kitaplardan ve aşikardır ki o gûne tercümeler hem mutabıkı vaki hem de muvafıkı tefasiri ehli İslam değildir. Bu sebebe, istedim ki hem dinlerime hizmet etmek için Kur'anı Şerif'i tercüme edim. O nev' muhtasar ve asan ibaretler ile ki cüzî savadı olan mümin kardeşler asanlıkla fehm edeler, fehm edip de itaat ve hakiki ibadetlere meyl, masiyetlerden içtinap, bu Kur'anı Şerif, cemi ahkama dârâ ve câmi olmağını gözüyle görüp yakin edeler.*"[28]

Şekevî o dönem için nispeten daha anlaşılır dil kullansa da, Bakuvi'de olduğu gibi bu tefsirde de günümüz okuyucusu için oldukça ağdalı bir dil vardır.[29] Dolayısıyla muasır okuyucu için anlaşılması oldukça güçtür. İki ciltten müteşekkil tefsirin her iki cildinde de yazdığına göre yazar Tabersî, Razî, Beyzavî, Celaleyn ve Ebu's-Suud Efendi'nin tefsirlerinden istifade etmiştir. Üst

---

[25] Bu tarih Memmedeliyev'de hatalı verilmiştir. Bkz. Memmedeliyev, *Age*, s.22.

[26] İsmayilov tarafından yapılan tezde yayım yeri Tebriz ve yayın evi Sabiri olarak belirtilmiştir. Bkz. İsmayilov, *Age*, s.70. Oysa Tebriz'de bulunan Sabri yayın evi sadece bir satış bürosudur. Eserin basım yeri Kum yayın evi ise İlmiyye yayın evidir.

[27] Memmedeliyev, *Age*, s.22.

[28] Şekevî, *Mukaddime*, (Muhammed Hasan Mevlazade Şekevî, *Kitabu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, baku1990-1991), s.I/1.

[29] Memmedeliyev, *Age*, s.22.

tarafta numarası ile birlikte ayetler, alt tarafta ise yine ilgili ayetler verilmek suretiyle yapılan tefsirler yer alır. Tefsir metninin olduğu bölümde ayet tercümeleri tırnak işareti ile ayrılan yerlerde verilmiştir. Her iki cildin sonunda da o ciltte tefsiri yapılan surelerin fihristi verilmiştir. Fatiha'da besmele bir ayet olarak numaralandırılmış, diğer surelerde ise bir ayet olarak değerlendirilmemiştir. Besmelelerin ardı sıra surenin ayet sayısı ve nüzul yeri kayd edilmiştir. Her surenin sonunda ise o surenin faziletine dair hadislerden birinin tercümesi verilmektedir.

3. Ahmed Haşımzâde, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim

Haşımzade'nin hayatı hakkındaki bilgiler, Davut Aydüz tarafından kaleme alınan bir makaleye dayanılarak verilmiştir.[30] Mezkur makaleden öğrendiğimiz kadarıyla araştırmacı, müfessirin ailesi ile de görüşmüş ve birinci elden bilgi alabilmiştir. Dört ciltten oluşan ve toplam 1658 sayfadan oluşan kitap basılı değildir. Muhammed Fuzuli Adına El Yazmaları Enstitüsünde C-697/9650, C-698/9650, C-699/9650 numaralarda bulunan tefsir, şu an Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde bir bitirme tezine de konu olmaktadır.

Ahmet Haşımzade 1896 yılında Azerbaycan'ın Kuba vilayetinde dünyaya gelmiştir. Pedagoji tahsili alan Haşımzade öğretmenlik ve müdürlük görevlerinde bulunmuştur. Gençlik yıllarında muhtelif hocalardan almış olduğu dersler sayesinde İslami ilimlerde ve Arap, Fars dillerinde ileri düzeyde bir seviyeye ulaşmıştır. Tefsirini 1962 yılında kendi el yazısı ile tamamlamış ve Elmler Akademyasına takdim ederek oradan müspet re'y almıştır. Mütercim 1979 yılında vefat etmiştir.

Haşımzade tefsir-tercümesine başlarken şöyle der: "Bu Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azimi'ş-Şan, fî Azerbaycan Respublikası Kuba rayon dahilinde olan Çiçi kenti sakini Haşimzade Ahmet İsrafiloğlu tarafından yazılmış ve cesaretle Kur'an'ın 6666 ayetine bikadrikuvve aydın bir şekilde Arapçadan Türkçeye tercüme etmeğimi özüme şeref hesap edirem ve onun içerisinde aşikara çıkarılan sehv ve noksanları öz bağışlanmağa kalemleriyle düzeltip bana razılık vermelerini hahiş edirem."

"Bu tefsiri şerifin yazılmasını müstainen billah itmama yetirmek için Allah'tan kömeklik talep edirem. 1380 H-1960 M."[31]

---

[30] Davut Aydüz, *Sovet Dövründe Azerbaycan Türkçesi ve Arap Grafikası ile Yazılmış Tefsir*, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı:10, Baku2001.

[31] Bu referans hem Aydüz'ün makalesinde hem de İsmayilov'un yaptığı tezde aynı şekilde eksik ve hatalı verilmiştir. Bkz. Aydüz, *Age*; İsmayilov, *Age*, s.81.

Bu tercüme ilk ikisine göre oldukça anlaşılır bir dile sahiptir. Fakat onlara kıyas edildiğinde ilmi yetkinlik ve başarı açısından daha zayıf kalmaktadır. Ancak bu tefsiri diğerlerinden ayıran en önemli özellik, Sovyet ittifakının iş başında olduğu bir dönemde kaleme alınmış olmasıdır. Diğerlerinde olduğu gibi bu tefsirde de Fatiha'da besmele bir ayet olarak görülmüştür. Ayetlere numara verilmemiştir. Ayet tercümeleri, diğerlerinden farklı olarak, muayyen bir şekilde belirtilmemişse de ayetin orijinalinden hemen sonra yazılan kısım genelde tercüme, kalan taraflar ise tefsir mahiyetindedir. Her sure başında surenin Arapça adı, Mekki-Medeni oluşu, ayet sayısı verilir. En son ciltte sure fihristi mevcuttur. Her cildin baş kısmında hangi tefsirlerden istifade edildiği ifade edilmektedir. Tefsiru'l-Kâdî, Cevahiru't-Tefsir, Tefsiru'l-Bahr, Bahru'l-Ulûm, Tefsiru't-Tibyân, Tefsiru'l-Besâir, Tefsiru'l-Kebir, Tefsiru'l-Keşşâf, Tefsiru'n-Nesefî, Celâleyn ve daha başka tefsirlerden istifade ettiğini bizzat kendisi söylemektedir.

B. BAĞIMSIZLIK SONRASI YAPILAN TERCÜMELER

1. Ziya Bünyadov-Vasim Memmedeliyev, Guran

Bu tercüme bağımsızlık sonrası Azerbaycan'da basılan ilk Kur'an tercümesidir (1992). Sadece bu sebeple değil aynı zamanda mevcut tercümeler içerisinde en orijinal ve en başarılı çeviri olması, diğer tercümeleri de etkilemesi sebebiyle üzerinde fazlaca durulmalıdır.

Tercümenin önsözü Vasim Memmedeliyev'e, surelerle ilgili açıklamaların bulunduğu kısım ise Ziya Bünyadov'a aittir. Önsöz hem bir tefsir usulü hem de tercüme için doyurucu bilgiler veren bir giriş mahiyetindedir. Bizim istifade ettiğimiz baskı, Şeyhulislam Hacı Allahşükür Paşazade'nin maslahatçı redaktör olduğu, dizgi ve baskısı el-Kıraet matbaası tarafından yapılan, toplam 787 sayfa olarak 2000 yılında neşr edilen beşinci baskıdır. '*Münderecat*' adı altında önce sure fihristi verilmiş, ardından muhtelif baskılara yazılan önsözler yer verilmiştir. Daha sonra '*Şerhler*' başlığıyla her sure art arda yazılarak kısa cümlelerle genel konularının neler olduğu açıklanmıştır. Bu kısımda verilen şerhler, tefsir sahasındaki muhtelif eserlerden istifade edilerek hazırlandığı gibi, Tevrat ve İncil'den de faydalanılmıştır. Özellikle Крачовски'nin[32] kendi tercümesinde yaptığı izahlardan önemli derecede yararlanılmıştır.[33] Tercümede Kur'an'ın orijinal metni yer almamaktadır. Taberî, Ebu Hayyan el-Endelusî, İbn Kesir, Beydavî,

[32] Kur'an'ın Rus dilindeki bu tercümesi, ilk baskısını 1963 yılında yapan ve şu an için belki de Azerbaycan'da en yaygın olan tercümedir. Bkz. И.Ю. Крачовски, *Koran, Пегевод Академика*, Москва1990.

[33] Memmedeliyev, *Age*, s.25.

Zemahşerî, Sabunî, Tabersî, Celâleyn, Ebu Talib el-Mekkî, Ömer Ferruh Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen, İsmail Hakkı İzmirli, Bakuvî ve Şekevî'nin eserlerinden istifade edilmiştir.[34]

Mütercimlerden Ziya Bünyadov hayatta değildir. Ancak tercümenin önemli ölçüde yükünü çeken V.Memmedeliyev, halen Baku Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı yapmakta, ayrıca Azerbaycan'ın en yüksek akademik organı olan Elmler Akademyasının uzvu vazifesini de yürütmektedir. Çalışmalarını Sovyet ittifakının söz sahibi olduğu dönemde başlatan ikili, tercümenin ilk baskısını 1992 yılında yapmışlardır. Bağımsızlık dönemimin bu ilk tercümesi gerçekten de halk kesimlerinden büyük ilgi görmüştür. Kril alfabesi ile basılmış olan tercüme maalesef bir kaç baskı yapmış olmasına rağmen maddi imkansızlıklar nedeniyle hâlâ bugünkü Azerbaycan alfabesi olan Latin alfabesi ile basılabilmiş değildir. Bu sebeple genç okuyucu kitlesinin istenilen düzeyde istifadesine sunulabildiğini söyleyemeyiz.

Daha önce mütedavil olan Bakuvî ve Şekevî'nin tefsir-tercüme çalışmaları, hem farklı alfabesi hem de ağır dili sebebiyle maalesef muasır okuyucuya hitap etmemekteydi. Bu gerçek, yeni bir tercümenin zorunluluğunu hissettirmekteydi. Bunun dile getirildiği mukaddimede şunlar söylenmektedir: "*Lakin teessüf doğuran odur ki, hem Mir Muhammed Kerim Ağa'nın, hem de Muhammed Hasan Mevlazade'nin Arap tefsirleri esasında yazdıkları bu iki eserin dili galiz olduğuna göre, onları okuyup başa düşmek Arap ve Fars dillerini bilmeyen muasır Azerbaycan okuyucusu için çok çetindir.*"

"Okuyuculara takdim olunan bu neşirden maksat Kur'anı Kerim'in muasır Azerbaycan diline edebi tercümesidir. Mütercimler Kur'an ayelerinin ana dilimize imkan dahilinde dakik tercümesine sa'y göstermişler. Yukarıda kast ettiğimiz gibi, Kur'anı Kerim'in dili çok manalılık, teşbih, mecaz, kinaye, îham ve remizlerle o kadar zengin, üslubu o kadar poetik ve bediidir ki, her hansı bir dile tercüme zamanı onun hem mana dakikliğini, hem de üslup güzelliğini saklamak aslâ mümkün değildir. Kur'anı Kerim'i poetik tercüme etmek isteyen, ya Allah kelamının özünde olan kafiye sistemini saklamalı, ya da tercüme ettiği dile uygun bir kafiye sistemi taparak onun hem mana dakikliğini, hem de üslup güzelliğini, poetikliğini koruyup saklamalıdır. Bu iki umde meziyetin her ikisine aynı derecede muvaffak olmak, her ikisini bütün tercüme boyu koruyup saklamak imkan haricindedir. Belelikle, poetik tercüme –eğer buna nail olmak

[34] Memmedeliyev, *Age*, s.25.

mümkündürse- forma güzelliyi ardınca kaçıp Arap dilini bilmeyen okuyucu için en vacip olan mananın arka plana geçmesine sebep olar. Arap diline beled olmadıkları için Kur'anı Kerim'in asıl güzelliğini duymayanlara zahiren çok o-kunaklı görünebilen bedii tercüme ise Allah kelamını özelliğinden mahrum e-der. Dakik harfî tercüme ise Kur'anı Kerim'i anlaşılmaz edip mütercimi hürmet-ten salar. Umumiyetle, Kur'an'ı harfi tercüme etmek ona karşı hürmetsizlikten başka bir şey değildir. Zannımızca, izahlı edebi tercüme Arap dilini bilmeyen okuyuculara Kur'anı Kerim'in manasını imkan dahilinde dakik anlatmak için en elverişli usuldür."[35]

Memmedeliyev'e göre VI-VII. Asırlarda Arap yarım adasına egemen olan umumi halk ve edebiyat dili Kureyş lehçesidir.[36] Dolayısıyla Kur'an bu umumi halk ve edebiyat dilini dikkate alarak inmiştir. Bu anlamda mütercim fesahat ve belağatin önemi ve özellikle de şiirin Arap toplumundaki yeri üzerinde uzun uzadıya durur.[37] Kur'an'ın beyan yönü bu satırlarda çok daha fazla öne çık-maktadır. Belki de mütercimin İslami ilimlerden ziyade Arap dili sahasında bir mütehassıs olmasının bunda rolü vardır.

Memmedeliyev, bir sınıflandırma yapılacak olsa, rivayetçi geleneğe daha yakın bir yöntem izlemiştir denilebilir.[38] Örneğin nüzul sebeplerinin vazgeçil-mezliği,[39] Kur'an'ı tefsir etmek için en az yirmi ana, altmış da fer' olmak üzere seksen ilmin bilinmesi gerektiği[40] gibi görüşler bu konuda önemli bir delildir. Hatta bu yön bazen biraz da abartıya kaçar ve zahir-batın, ölmüşlere Yasin okunması gibi konularda halk dilinde dolaşan bazı haberlerin hadis olarak kay-dedilmesine kadar varır.[41]

Kur'an bilgileri hakkında mütercim şunları söyler: "İslam ahkamına göre Kur'anı Kerim'deki ilim ve bilgiler üç kısımdır. Birinci kısma Allah Teala'nın isimleri ve sıfatları dahildir ki, Ulu Tanrı onların mahiyetini hiçbir bendesine bildirmemiştir. Onları Allah'tan başka heçkes bilmez. İkinci kısma dahil olan bilgiler yalnız Muhammed (AS)'a bildirilmiştir. Peygamberimiz onları yakın ashaplarına, ashabeler özlerinden sonra gelen tabiine, tabiin de özlerinden sonra gelenlere öğretmişlerdir. Belelikle, bunlar Kur'anı Kerim'in muhtelif ma-

---

[35] Memmedeliyev, *Age*, s.22-23.
[36] Memmedeliyev, *Age*, s.8.
[37] Memmedeliyev, *Age*, s.12, 13, 14, 15.
[38] Memmedeliyev, *Age*, s.18.
[39] Memmedeliyev, *Age*, s.16.
[40] Memmedeliyev, *Age*, s.17.
[41] Memmedeliyev, *Age*, s.9, 15-16.

nalara gelen müteşabih ayeleridir ki, onları Peygamber (AS) özü ve onun varisleri ilimde kuvvetli olan alimler, müçtehitler bilir. Üçüncü kısma dahil olan bilgileri Allah Teala Muhammed (AS)'a öğretmiş ve ona hemin bilgileri öz ümmetine de öğretmeyi emr etmiştir. Bu bilgiler de öz növbesinde aşağıdaki iki kısma ayrılır: 1) Kadim insanların, geçmiş ümmetlerin hayat ve maişetine, tarihine ait olan hikayeler (kısas); 2) Allah Teala'nın dünyada, ahrette yaratmış olduğu ve yaratacağı şeyler hakkındaki malumatlar (ahbar). Bu bölgülerin birinci kısmına ait olan bilgiler akılla, tecrübe ile değil, Peygamber (AS)'ın dedikleri, söyledikleri ile anlaşılabiler. İkinci kısma dahil olan bilgiler ise akıl, tecrübe ve ilmin gücü ile derk edilebiler."[42] Dolayısıyla bu anlam zenginliğine sahip olan Kur'an'ın sadece anlaşılması değil aynı zamanda bir başka dile çevrilmesi de son derece güçtür. Hatta tam tercüme, özellikle Kur'an söz konusu olduğunda, imkansızdır.[43] Mamafih İslam ulemasının bu işe cevaz vermesi önemli bir aşamadır ve hiçbir çeviri Kur'an'ın yerini tutamaz.[44]

Önsözde mütercimin verdiği orijinal bilgilerden bir kısmı ise Rus diline yapılan Kur'an tercümeleri hakkındadır. Buradan öğrendiğimiz kadarıyla çok erken dönemlerde Rus diline çevrilmiş olan Kur'an, ilk zamanlar daha ziyade Fransızca ya da İngilizce tercümelerden istifade edilerek hazırlanmıştır.[45]

Mütercimler yaptıkları tercümenin, özetle şu hususiyetlere sahip olduğunu söylerler: Kur'anı Kerim'in ifade üslubuna uygun olarak tekrarlar aynen muhafaza edilmiş ve çevrilmiştir. Bazı Kur'an ayetlerinin orijinalinde cümle tam olarak verilmese de çeviride bu durum yan cümleciklerle açıklanarak verilmiştir. Bir kaç ayetin bir arada tek bir metin olarak verilmesi kolaycılığına kaçılmamış, her ayet ayrı ayrı kendi numaraları ile tercüme edilmiştir. Bir kaç farklı anlama gelen ya da müfessirler tarafından farklı yorumlara tabi tutulan ayetlerin bir kısmında, parantez açılarak bu anlamlara da bazen yer verilmiştir. Bazı kelimelerin sık sık tekrar edildiği durumlarda, okuyucuda bıkkınlık yaratmamak ve zenginlik kazandırmak amacıyla yer yer aynı ifadenin Azerbaycan dilindeki sinonimleri kullanılmıştır. Tercümede cüz' ve hizipler gösterilmemiştir. Tercüme her hangi bir dilden değil, doğrudan Kur'an metninden yapılmıştır. 1969-1970 yıllarında, Memmedeliyev'in redaktörlüğünde Bakara, Alu İmran ve Nisa sure-

[42] Memmedeliyev, *Age*, s.17.
[43] Memmedeliyev, *Age*, s.18-19.
[44] Memmedeliyev, *Age*, s.19.
[45] Memmedeliyev, *Age*, s.20-21. (Rus diline yapılan Kur'an tercümeleri hakkında detaylı bir malumat, И.Ю. Крачовски'ye ait meale mukaddime yazan В. Белјајев ve П. Грјазневич tarafından verilmiştir.)

lerinin Ali Fehmi Elekberov tarafından tercüme edilerek yayımlanan ilk dokuz ayeti, bu baskıda, meşhur edibin hatırasına hürmeten yeniden gözden geçirilerek tercümeye dahil edilmiştir.[46]

2. Neriman Qasımoğlu, Gurani Kerim: Azerbaycan Türkçesinde Açıklama

Bu tercüme de bağımsızlık sonrası yapılan çalışmaların en fazla dikkat çekenlerindendir. 1993 yılında Azerbaycan Neşriyatı tarafından basılan tercümenin belki de en önemli yanı tefsirî tercüme tarzında, oldukça akıcı bir üslupta kaleme alınmış olması[47] ve modern düşünceye ait bir çok fikre bünyesinde yer vermiş olmasıdır. Belki de en çok tenkit edilen tarafı da budur. Kril alfabesiyle basılan tercümede orijinal ayet metinleri yer almamaktadır. Kitap Mezahir Avşar'ın tezhibiyle birlikte yayımlanmış olup toplam 368 sayfadır.

Tercüme hakkındaki bilgiler kitabın arka sayfasında, '*Guran Açıklaması, Gayıdış Gaygılarımız*' başlığı altında mütercim tarafından verilmiştir.[48] Burada mütercim hissiyatını şu sözlerle dile getirir: "*Kur'anı Kerim Allah kelamıdır. Rahman'ın, Rahim'in, Yücelerden Yücenin, Görülmezin, Tekin, Kahhar'ın sevimli bendesi Muhammed'e gönderdiği, bana, sana, bize, size, onlara unvanlandığı vahiylerin toplusudur, okumak yazmak bilmeyen Allah bendesinin dedikleri değil, ona dedirtilenlerdir.*"

"Hamd olsun Allah'a, Alemlerin Rabbi'ne, zamansız-mekansız hâlikın lütfu hakikaten büyükmüş. Tükenmez enerji taşıyıcısı olan ilahi deyimler Arap dilinin uğruna düşmüşse de kısa bir zaman içinde geniş arazilerde yayılmış, bütün insanlığı tek Allah'a, O'nun yer yüzünün nizamını düzelten sözlerine iman getirmeye seslemiş ve beşeri değerler uğrunda mücadeleye, insanlaşma hareketine en sanballı, misilsiz zafer kazandırmıştır."[49]

Qasımoğlu, tercüme kelimesini kullanmaz. Ona göre Kur'an'ın bir başka dildeki ifadesi '*meal, anlam ve açıklama*' kelimeleriyle karşılanır. Kendisi bunlardan '*açıklama*' kelimesinin en uygun karşılık olduğunu düşünmüş olmalı-

---

[46] Memmedeliyev, *Age*, s.23-26. (Referansta tasarrufa gidilmiştir. F.A.Polat.)

[47] İsmayilov'un bu konudaki kanaatleri bizimle tam olarak çatışır. Ona göre bu tercümenin dil ve üslubu akıcı değildir. Ayrıca tercüme eksik ve yanlış çeviriler sebebiyle başarısızdır ve bazen metinden uzaklaşılmış olmasından dolayı Arapça bilmeyen okura haksızlık yapılmaktadır. Bkz. İsmayilov, *Age*, s.30, 92.

[48] Qasımoğlu, *Qayıdış Qaygılarımız*, (Neriman Qasımoğlu, *Gurani Kerim: Azerbaycan Türkçesinde Açıklama*, Azerbaycan Neşriyatı, Baku1993), s.352.

[49] Qasımoğlu, *Age*, s.352.

dır.[50] Gerçek şu ki bu meal okunduğunda, diğerlerine nispetle daha serbest bir tercüme ile karşı karşıya olduğumuz anlaşılır. Mütercim bu serbestiliğe izin verildiğine dair bir de Kur'an ayetini delil getirir.[51]

Qasımoğlu'na göre Kur'an'ın Türk diline tercümesi çok önceleri başlar. Öyle ki Türk milletinin belki de ilk önemli yazılı kaynaklarından sayılan Dede Korkut Kitabı'nda bazı ayet ve sure çevirileri vardır.[52] Hatta Türk hikaye, destan ve masal kültüründe de bu tür çevirilerin izleri vardır.[53] Qasımoğlu buna örnek olarak, Dede Korkut'un İhlas suresi çevirisini verir:

"Sen anadan doğmadın, 3
Sen atadan olmadın, 3
Kimse rızkın yemedin, 2
Kimseye güç etmedin, 2
Kamu yerde Ehadsan, 1
Allah – Samedsen, 2
Ululuğa haddin yok 4,
Senin boyun kaddin yok, 4
Ya cismile ceddin yok. 4"[54]

Qasımoğlu'na göre Türk-İslam dünyası önemli problemlerle yüz yüze olduğu bir dönemde, Kur'an'ın bu dilde ve muasır formlarla tercüme edilmesi, yeni perspektifler ve açılımlar getirebilir. Kur'an'a ve dine dönüş de ancak bu sayede bir ivme kazanabilir. Bu görüşlerini şu ifadelerle dile getirir: "*Yüz yıllar arzında yanlışlara maruz kala kala 'ananevileşen', müminlerin siyasi şuurunu pragmatik din anlayışları yönümünde formalaştıran ve mahiyet itibarıyla hakimiyet putperestliği ile formalaşan İslam'a değil, insan azatlığını ideolojik zaruret gibi ileri süren asıl manada tek Allahlığa, halis dine dönmeğimizi azatlık mübarizemizin özü, milli devletçiliğimizin berpası namına mecliste bir daha yücelttiğimiz üç boyalı bayrağımızın özülündeki yeşil zolak talep edir. Bugün*

---

[50] Qasımoğlu, *Age*, s.353.

[51] 31 Lokman 27. (*Eğer yeryüzünde bulunan ağaçlar kalem ve deniz, ondan sonra yedi deniz daha yardım ederek mürekkep olsa, yine de Allah'ın kelimeleri tükenmez. Hiç şüphesiz Allah Aziz'dir, Hakim'dir*.)

[52] Dede Korkut'un müslüman olduğuna dair açıklamalar için bkz., Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut*, DİA.

[53] Qasımoğlu, *Age*, s.353-355. Krş., *Dede Korkudun Kitabı*, Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, MEB, İstanbul1973, s.CCLXXII.

[54] Qasımoğlu, *Age*, s.354. (Sağ taraftaki numaralar surenin ayet numaralarıdır.)

Türkçülüğümüzü, demokratiyamızı dediğimiz anlamda İslam'sız tasavvur etmek mümkün değil."[55] Sadece bu satırlarda değil, daha bir çok satırda milli duyguların öne çıktığını ve Karabağ meselesi gibi mevcut bölgesel problemlerin de tercümeye teşebbüste rol oynadığını görmekteyiz.[56] Dolayısıyla dinin sosyal açıdan birleştirici role sahip olduğu, Türk milletini millet yapan unsurlardan birisinin din olduğu, bu sebeple dinin ilk kaynağı olan Kur'an'ın bu toplum tarafından anlaşılması zorunluluğu öne çıkmaktadır. Bundan hareketle Qasımoğlu, sadece eldeki tefsir kitaplarının Türk diline kazandırılmamasını, aynı zamanda milli tefsirlerin de yapılması gerektiğini dile getirir.[57]

Tercümenin sonunda evvela sure fihristi, ardından '*Bazı İzahlar*' başlığı altında, sırasıyla sureler hakkında kısa bilgilerin verildiği bölüm gelir. Besmelenin yalnızca Fatiha'da müstakil bir ayet olarak ele alındığı bu tercümede açıklamalar, ayet tercümeleri içerisinde, taksim işareti ile ayrılan bölümlerde verilir.

3. Memmedhesen Qanioğlu -Tariyel Bilaloğlu, Gurani Kerim (Azerbaycan Diline Tercümesi İle)

Bu tercüme Azerbaycan'ın bağımsızlığına ithaf edilmiştir. '*Bir Neçe Söz*' başlığı ile bir anlamda mukaddime yazan mütercimlerin verdiği bilgilere göre, Tayyar Altıkulaç'ın teşebbüsü ile Türkiye Diyanet Vakfı tarafından Baku'de, yine bu vakfın idaresinde basım-yayım faaliyetine devam etmiş olan Göytürk matbaasında 2000 yılında basılmıştır. Azerbaycan'da Latin alfabesi ile neşr edilen ilk tercümedir. Her iki mütercim de birbirinden habersiz olarak, biri 1984 diğeri ise 1989 yılında, bu işe başlamıştır. 1990-1991. yılda karşılaştırmalı olarak tercümeyi kontrol etmiş ve daha sonra bastırmışlardır.[58]

Tercümedeki metotlarını şu şekilde açıklarlar: "Allah adamlarına, iman sahiplerine, öz soydaşlarımıza takdim ettiğimiz bu mukaddes kelamların tercümesinde daha çok mananın doğruluğuna riayet etmeye çalıştık. Bir de çalıştık ki, bazı hallerde, fikir sizlere karanlık kalmasın diye aydınlaştırıcı sözlere müracaat edek. Lakin biz hemin küçük ilaveleri, mahiyet ve mazmununa halel getirmese de, mukaddes Kitabın sözlerine katmadık. Bunu bir de o zaruretten ettik ki, Kur'an'ın metnini, imkan dahilinde, olduğu gibi çattırak. Diğer taraftan ise Arap metni ile yanaşı verilen tercüme metninde, küçük de olsa, verilen ila-

---

[55] Qasımoğlu, *Age*, s.355-356.
[56] Qasımoğlu, *Age*, s.357-358.
[57] Qasımoğlu, *Age*, s.363.
[58] Qenioğlu-Bilaloğlu, *Bir Neçe Söz*, (Memmedhesen Qanioğlu -Tariyel Bilaloğlu, *Gurani Kerim: Azerbaycan Diline Tercümesi İle*, Göytürk, Baku2000), s.3.

velerin bilavasıta metne dahil edilmesi mütehassıs okuyucuda itiraz doğurabilerdi."[59]

Bu tercümede de Kur'an'ın bedii güzelliğine büyük önem verilmiş ve hatta tercümede secîe uygun bir dil kullanılmaya çalışılmıştır. Her iki mütercimin de Arap dili hocası olmasının bu yaklaşımlarında rolü olsa gerektir. Bununla birlikte tevazukar bir dille bunu mükemmel bir tarzda başaramadıklarını söylemeleri de kayda değer.[60] Bu önsöz mahiyetindeki yazı şu güzel satırlar eşliğinde okuyucuyu tercüme ile baş başa bırakır: "*Ey din, iman, akide sahipleri! Qoy Arapça ve Azerbaycan dilinde size takdim ettiğimiz bu Kur'anı Kerim parlak bir nur gibi hak yolunuzu daim ışıklandırsın, imanınızı kamilleştirsin, bu dünyanın ve ahiretin mana ve mahiyetini anlamanızda size yardımcı olsun! Qoy İslam aleminin hak, adalet, Büyük Yaradan'ın hidayet yoluna daveti olan Kur'anı Kerim kalbinizin, his ve duygularınızın kapılarını her tür pislik, yamanlık ve dünyanın nefsani harislik ve habisliklerinin yüzüne bağlasın! Qoy Allah dergahında, ruhlar aleminde şerefli, liyakatli yer tutmanız için size yar olsun!.. Amin, Ya Rabbelalemin! Hürmetli okuyucu, öz sözlerimizle seni yormak istemeyip bu kısa izahı burada tamamlayırık. Seni Allah kelamını, sabırla, döne-döne okumaya davet edirik. Oku, derk et, netice çıkar, temizlen!*"[61]

Bu girişten sonra, sure adları hakkında malumat veren açıklayıcı bir bölüm gelir. Burada surelerin orijinal adlarıyla Azerbaycan Türkçesindeki karşılıkları ve surelerin nerede indiğine dair malumat verilir.[62] Daha sonraki bölümde çeviride yer alan ve Azerbaycan Türkçesinde anlamı bilinmeyen bazı Arapça kelimelere ve kavramlara açıklık getirilen bir bölüm yer alır.[63] Kayışzade Hafız Osman hattı ile yazılan bir Mushaf ile birlikte yayımlanan tercüme toplam 604 sayfadan ibarettir. Fatiha'da besmele bir ayet olarak numaralanır. Cüzlere, hiziplere ayrılmıştır. Her sure başında surenin ayet sayısı ve Mekki-Medeni oluşuna dair malumat verilir. Ayet tercümelerinde parantezlerle açıklayıcı ifadelere, köşeli parantezlerle de farklı yorumlara işaret edilir.

4. Resul İsmayılzade Duzal, Qur'ani Kerim ve Azerbaycan Türkçesile Tercümesi

---

[59] Qenioğlu-Bilaloğlu, *Age*, s.3-4.
[60] Qenioğlu-Bilaloğlu, *Age*, s.4.
[61] Qenioğlu-Bilaloğlu, *Age*, s.5.
[62] Qenioğlu-Bilaloğlu, *Age*, s.7-13.
[63] Qenioğlu-Bilaloğlu, *Age*, s.14-16.

Doksanlı yıllardan sonra basılmış olmasına rağmen Arap alfabesi ile çıkmıştır. Arap alfabesi ile basılmış olmasının en önemli sebebi ise Güney Azerbaycan'da yaşayan Türk kesimini hedef alan bir tercüme olmasıdır. Bu nüshada orijinal Kur'an metni de yer almaktadır. Hatta Hamit Aytaç hattı ile yazılan ve enfes bir baskısı yapılan tercüme 1999 yılında Kum'da neşredilmiştir. İran İslam Cumhuriyeti Evkaf ve Hayır İşleri İdaresi'ne bağlı olarak çalışan, Kur'an'ı Harici Dillere Çevirme Merkezi tarafından yayımlanan bu tercüme toplam 1210 sayfadan oluşmaktadır. Her sayfanın sağ tarafında Kur'an metni, sol tarafta ise tercüme bulunur. Sure başlarında surenin adı, ayet sayısı ve Mekki-Medeni oluşu hakkında bilgiler verilir. Mushaf cüz ve hiziplere bölünmüştür. En sonda ise vakıf işaretlerine dair bilgiler ve sure fihristi vardır. Söz konusu tercümenin 2000 yılında '*Qurani Kerim ve Azerbaycan Türkçesile Tercümesi*' Kril ve Azerbaycan Türkçesiyle neşredilen baskıları da mevcuttur. Bu baskılarda kullanılan orijinal metin Osman Taha hattıyla yazılan Kuran metnidir. Özellikle Latin alfabesiyle basılan tercümede oldukça fazla sayıda basım ve imla hataları mevcuttur. Türkçe baskılarında mütercim '*Ön söz yerine son söz*' başlığıyla bir de mukaddime kaleme almıştır. Tercümenin Arap alfabesi ile basılanıyla Latin alfabesiyle basılanı arasında muhtelif farklılıklar da bulunmaktadır. Biz çalışmamızda Latin alfabesiyle yazılmış Türkçe neşri esas almaktayız.

Mütercim bu tercümeyi kaleme almasının sebebini şu cümlelerle açıklamaktadır: "Kuranı Kerim 1400 il bundan eveel o günün Arap dili ile nazil olduğunu hem de onun, dünyanın bütün halklarına gönderildiyi meselesini nazara alarak bugünkü insanın ve ayrı ayrı dillere malik olan insanın Kuran mevzularını okuyup anlamak için iki mühim iş zaruriliği hissedilir: Birincisi ayelerin muhkemat ve müteşabihatları ve sözlerin nazil olunduğu günündeki manasını, habele ayelerin nece, ne için ve ne zaman nazil olunduğunu dakik öğrenilmesi için tefsir ilmine ihtiyaç duyulur. İkincisi muhtelif dilli halklar ayelerin anlamını öğrenmek ve öz dillerinde okuyup başa düşmek için Kuran'ın ayrı ayrı dillere de tercüme edilmesinin zaruriliği danılmaz bir meseledir.

Bak ele bu sebebe göre müselmanlar Kuran'ın tercümesine girişmişler ve Kuran'ı her devrin öz dili ile muhtelif dillere tercüme etmişler..."[64]

Mütercime göre Kuran tercümesi, güzel ve geniş bir tabiat görkeminden ilham alan bir ressamın işine benzer. Ressam (mütercim) ne kadar güçlü olursa olsun Kuran'ın o güzelliği ve genişliğinden ancak cüz'i bir hisseyi resmedebilir.

[64] Duzal, *Ön söz yerine son söz.*

Ne var ki bu hakikat, onun tercüme edilmesi gerekliliğini de ortadan kaldırmaz. Duzal'a göre bu faaliyet, asırlar boyunca İslam ümmetinin nesilden nesile devam ettirdiği bir adet, medeniyet ve ibadettir. Sözlerini şöyle sürdürür: "*Tercümeler ve tefsirler ise Rabbimizin bize olan sözünü anlamak ve ona amel etmek bakımından ehemmiyet taşıyır. Mahz buna göre biz de Azerbaycanlı müselman bacı-kadeşlerimiz Kuran'ı öz dillerinde okuyup başa düşsünler diye bu tercümeyi başlattık.*"[65]

Daha sonra Azerbaycan'daki Kuran tercümeleri hakkında kısa bilgiler veren mütercim, kendi tercümesinde dikkat ettiği hususların şunlar olduğunu söyler: "*Tercüme Kuran'ın asıl metni ile verilmiştir ki cüz ve hizipler, secde yerleri dakik bellensin, hem de okuyucu asıl metne de bakıp faydalansın. Sözün izahını veren ya da manalarını bildiren ilaveler yuvarlak parantez, cümleyi bitiren ve fazladan bilgi veren yerler ise köşeli parantez içerisinde verilmiştir. Üzerinde ihtilaf edilen manalarda evvela en güçlü görüş yazılmış daha sonra ikinci dereceli anlam kayd edilmiştir. Tekrarların tercümesi aslına uygun olarak her yerde aynı şekilde verilmiştir. Mümkün olduğu kadar her kelimenin manası karşılanmaya çalışılmış ve bazen halk dilinde kullanılan kelime ya da deyimlere başvurulmuştur. Arap alfabesi ile Latin ve Kril alfabesi baskılarında bazı farklı anlamlara ve ifadelere yer verilmiştir. Ayrıca bedii güzellik de sürekli ön planda tutulmaya çalışılmıştır. Tercüme doğrudan Kuran'dan yapılmakla birlikte Tabatabâî, Tabersî, Zemahşeri, Bakuvî, Şekevî tefsirleri ve Ziyad Bünyadov-Vasim Memmedeliyev'in mealinden istifade edilmiştir.*"[66]

5. Komisyon, Guranı Kerim

Bu tercüme de İran İslam Cumhuriyetinin Azerbaycan'da faaliyet gösteren Uluslararası el-Hüda yayın evi tarafından bir komisyona yaptırtılmıştır. İran'da hazırlanıp da redaksiyonu Azerbaycan'da Latin alfabesi ile yapılan ilk tercümedir. Redaktörler; Azerbaycanlı filologlardan Teymur Kerimli ve Hafiz Abiyev'dir. İstifade ettiğimiz nüshada yer alan Kur'an metni, Hattat Osman Taha'ya ait olup 1995 yılında Baku'de Şark-Garb matbaasında basılmıştır. Tercüme hakkında başka hiçbir malumat verilmediği gibi, en sonda bulunan sure fihristi ve vakıf alametleri hariç, içeride de ek bilgiler verilmemiştir. İncelediğimiz diğer tercümelerin aksine bu tercümede ayet numaraları, ayetlerin sonunda yer alır.

[65] Duzal, *Ön söz yerine son söz.*
[66] Duzal, *Ön söz yerine son söz.*

6. Diğer tercümeler

Azerbaycan Türkçesinde mevcut olan tercümelerden bir diğeri de Ahmet Kayvanpur tarafından yapılan ve şemsi takvimle 1369-1371 tarihleri arasında İran'da Arap elifbası ile basılan Kuran tercümesidir. Malesef eserin kendisine, bu makalenin basıma verildiği son ana kadar ulaşamadık. Bunlardan başka gerek Azerbaycan'da gerekse İran'da yapılan bir çok tercüme, tercüme teşebbüsü ya da eksik kalmış tercümenin varlığından bahsedilmektedir.[67] Bir kısmına bizim de şahit olduğumu lakin basılı durumda olmayan bu tercümeler de makaleye konu edilmemiştir. Parça tercümeler ya da bazı surelerin tercümelerinden oluşan çalışmalar da, basılı olsun ya da olmasın, makalenin konusu değildir.

C. ÖRNEK BIR SURE OLARAK FATIHA

Okuyucuya bir fikir vermesi açısından, ele aldığımız bütün kitapların Fatiha suresi tercümesini aşağıda, kronolojik sıraya uygun olarak vereceğiz. Bu sayede okuyucular için, bir parça da olsa, mukayese imkanı doğacaktır.

1. Bakuvî

Fatiha Suresidir

(Mekke'de nazil olup, 7 ayet, 28 kelime, 140 harftir.)

Penah aparıram Allah Teala'ya, Allah Teala dergahından kovulmuş şeytandan.

1. İbtida edirem Allah Teala'nın ismi mübarekiyle. Öyle Allah Teala ki, O'nun rahmet ve nimeti, dünya ve ahirette mahlukata vasıl olur. Öyle Allah Teala ki, O'nun rahmet ve nimeti dünyada bilâtefâvüt küllü mahlukata vasıl olur.2. Cemi tarifler ve güzel sıfatlar Allah Teala içindir. Allah Teala'dan savay hiçbir şahıs layıkı tarif değildir. Allah Teala cemi mahlukat ve mevcudata sahip ve terbiyet verendir. 3. Öyle Allah Teala ki, O'nun rahmet ve nimeti, dünya ve ahirette mahlukata vasıl olur. Öyle Allah Teala ki, O'nun rahmet ve nimeti dünyada bilâtefâvüt küllü mahlukata vasıl olur. 4. Allah Teala'dır kıyamet gününün sahibi ki, o günde her bir şahsa öz amelinin karşılığının cezasını verir. 5. Nihayeti itaat ve zilletle ancak Sana ibadet edip, Seni ibadetimize mahsus edip Senden başkasını ibadetimizde Sana şerik karar vermirik. Ancak Senden kömeklik isteyirik, cemî emirlerimizde Senden savasından istemirik. 6. hidayet etgilen bizleri düz olan yola ve o yolda bizleri sabit kadem eyle, ta o yoldan

[67] Duzal, *Ön söz yerine son söz.*

kenar olmayak. 7. O şahısların yolunda bizleri karar vergilen ki, dini İslam'a dahil olup sabit kadem olmağile onlara nimet ü atâ eyleyipsen; O yol öyle şahısların yolu olsun ki, onlar gazap olunan şahıslardan olmasınlar; gümrah şahısların da yolu olmasın ki, asla hidayet tapmayıp hemişelikle dalalette olsunlar.

2. Şekevî

Suretu'l-Hamd

1.Cemi işlerimde Allah'ın adıyla ki mihribandır, rahm edendir. 2. Her nev' şükr ü sena Allah içindir ki cemî mahlukata terbiyet verendir. 3. Rahm edendir. 4. Kıyamet gününün padişahıdır. 5. Sana ibadet edirik ve ancak senden kömek isteyirik. 6. Bizi hidayet et düz yola. 7. O keslerin yoluna ki, onlara nimet veripsen, ne în ki o yola ki, onla gidenlere gazap olup (acıklanıpsan).

3. Haşımzade[68]

Fatiha Suresi

Yedi ayettir.

1.Okuram ve başlaram evvel Alllah Teala'nın adıyla, öyle Allah'tır ki, dünyada bütün can sahibine rızık verir ve yine öyle Allah'tır ki, kıyamet günü müminlerin günahlarını affedip onları cenneti ile razı salır ve onlara rahm edir. 2. Küllü hâmidin hamdi Allah içindir. Öyle Allah ki, alemlerin mürebbisi ve malikidir. 3. Ölüp gidenden sonra yine de Allah Teala ahiret için vücudu özü yine taşırır. Müminlere cennet ihsan edir. 4. O ceza gününün sahibidir. 5. Ancak sana ibadet ederiz, Senden gayrı Allah yoktur ve Senden gayrıya ibadet layık değildir. 6. Ya Rabbi bizi tespit et o sırat köprüsü üzerinde, bizi hidayetlendir düzgün yola. 7. Ol şahısların yoluna ki, onlara fazl u asalet, nübüvvet ü risalet, doğruluk, şehadet, şeriat ve bâtında esrarı hakikat nimetini kısmet etmekle onları aziz ü girâmî kıldın. Onların yoluna değil ki ondan evvel Sen onlara gazap etmisen. Onlar küfür içinde kalmışlar. Onlar ıslahı terk edip küfür yolunu tutmuşlar. Onlar Yahudilerdir. Lanet ü hizlana layık onlardır. Hidayet yolundan uzaklaşıp küfür tarikine yuvarlanmışlardır ki onlar Ensaradırlar."

4. Memmedeliyev-Bünyadov

el-Fâtiha (Kitab'ı açan) suresi

(Mekke'de nazil olmuştur, 7 ayedir)

---

[68] Ayet numaraları tarafımızdan konulmuştur.

1. Merhametli, Rahimli Allah'ın adı ile! 2. Hamd (şükür ve tarif) olsun Allah'a, 3. (Bu dünyada hamıya) merhametli, (ahirette ise ancak müminlere) rahmli olana 4. Hak-hesap (kıyamet) gününün sahibine! 5. Biz yalnız Sana ibadet edirik ve yalnız Senden kömek isteyirik! 6. Bizi doğru (düz) yola yönelt! 7. Nimet verdiğin keslerin yoluna! Gazaba düçar olmuşların ve (hakdan) azmışların (yoluna) yok!

5. Qasımoğlu

Fatiha suresi

1. Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla.

2. Hamd olsun Allah'a,

Alemlerin Rabbi'ne,

3. Rahmana, Rahime,

4. Din gününün yiyesine.

5. Tekce Sana ibadet eyleyer,

Tek Senden yardım dilerik.

6. Doğru yola yönelt bizi.

7. Nimet verdiğin kimselerin yoluna,

gazaba gelmişlerin,

sapmışların yoluna yok!

6. Qenioğlu-Bilaloğlu

Fatiha suresi

1. Merhametli, Rahmli Allah'ın adı ile! 2. Hamd olsun Allah'a –alemlerin [bütün mahlukların] Rabbi'ne, 3. merhametliye, rahmliye, 4. hak-hesap gününün hakimine! 5. Biz yalnız Sana ibadet edirik ve yalnız Senden kömek dileyirik! 6. Göster bize doğru yolu, 7. Senin nimetlendirdiğin keslerin yolunu! Gazaba tutulanların ve azanların (yolunu) yok.

7. Duzal

Fatiha suresi

1. Rahman ve mihriban Allah'ın adı ile. 2. Hamd, alemlerin Rabb'i Allah'a mahsustur. 3. [O] Rahman ve mihribandır. 4. Ceza (kıyamet) gününün sahibidir. 5. [Perverdigârâ!] Ancak sana ibadet edirik ve ancak senden yardım dileyirik. 6. Bizi doğru yola hidayet et. 7. Nimet verdiğin kimselerin yoluna ki, onlar gazaba düçar olmamışlar ve azgın da değiller.

8. el-Hüda neşri

Fatiha suresi

Rahman ve Rahim Allah'ın adı ile (1). Hamd olsun alemlerin perverdigârı [Allah'a] (2). [Hamd olsun] Rahman ve Rahim [Allah'a] (3). [Hamd olsun] din [ceza] gününün sahibi olan [Allah'a] (4). Yalnız Sana tapınırık ve yalnız Senden yardım dileyirik (5). Bizi doğru yola hidayet et (6). Nimet verdiğin kimselerin yoluna [apar], gazaba uğrayanların, sapkınların[69] yoluna yok(7).

[69] Tercümede sehven, '*satkınların*' şeklinde yazılmıştır.

HİCRÎ I. ASIRDA EHL-İ BEYT İMAJI

Dr. M.Bahaüddin VAROL[*]

Abstract

The Image of "Ahl-al-Bayt" in the First Century of Hijrah

The period after the death of the Prophet, is extremely important from the aspect of the Islamic history. Some consepts that emerged in this period caused struggles for ages. One of these concepts probably the most important one which is the concept of "Ahl-al-Bayt" is still being discussed almost everywhere even today. This concept is going to give us quite important information regarding the affairs, incidents and persons who lived at that time in terms of discussions revolving around the concept of "Ahl-al-Bayt" and its appearence and shaping. The reasons why this concept has been exploitated in the Islamic society, can be observed in this century with early examples of this exploitation.

Giriş

Hz.Peygamber'in vefatıyla başlayan sürecin İslam Tarihi içerisinde nasıl bir öneme sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Hz.Peygamber önderliğinde her yönüyle birlik ve beraberliği sağlanmış olan İslam toplumunun, onun irtihaliyle karşı karşıya kaldığı otorite boşluğu ortaya yeni birtakım görüş, düşünce ve ideolojilerin daha kısa ve genel ifadeyle yeni tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sosyolojik ve reel bakış açısıyla düşünce, yorum, ilke ve pratik açıdan tek bir kişiye bağlı olarak ortaya konulan yeni bir olgunun, bu kişinin

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı.

ortadan kalkmasıyla bir boşluğa düşmesi, ilke bazında olmasa bile yorum ve yeni düşünceler noktasında farklı görüntülerin ortaya çıkması bir gereklilik olarak görülebilir. Bu olayın sosyolojik açısından yorumlanması farklı bir çalışmanın konusu olmalıdır. Bizim burada dikkat çekeceğimiz yön ise bu durumun siyâsî boyutu ve bunun dînî-îtikâdî alana yansımasıyla İslam toplumunun aldığı şekil ve ortaya çıkan görüntü itibariyle yorumlanması olacaktır.

Hz.Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ilk problem -Onun techiz, tekfin ve defniyle ilgili olarak o esnada çözüme kavuşturulan küçük çaplı bazı tartışmaları gözardı edersek- imamet, diğer bir ifadeyle hilâfet problemi idi. Hz.Peygamber'in yerine kim geçmeliydi? Bu kişi hangi özelliklere sahip olmalı ve nasıl seçilmeliydi? Bunlar gibi sorular ilk anda henüz zihinleri meşgul edecek ve şiddetli ihtilaflar çıkaracak düzeyde değildi. Ancak devam eden süreçte bu konular İslam toplumunu derinden sarsacak ihtilaf ve bölünmelerin sebebi olarak karşımıza çıkacaktır. İşte bu tartışmalardır ki ashab arasında görüş farklılıklarını ortaya çıkararak Hz.Ebubekir'in halifeliğine itiraz seslerinin çıkmasına sebep olmuştur. İşte bu tartışmalardır ki üzeri küllenmiş olan asabiyet -kabilecilik- ruhunun tekrar hortlamasına yani Haşimoğulları-Ümeyyeoğulları mücadelesinin tekrar gündeme gelmesine yol açmıştır. Yine bu tartışmalardır ki Hz.Osman ve Hz.Ali'nin şehid edilmelerine, Cemel ve Sıffîn savaşlarına, Hz.Ali-Muaviye mücadelesine, Hz.Hüseyin'in şehid edilmesine... kısaca sonu gelmez fitnelerin şuyû bulup asırlarca İslam toplumunu rahatsız etmesine sebep olmuştur. Ve sonuç olarak bütün bu tartışmalardır ki İslam toplumunun itikadi açıdan ikiye bölünmesine sebep olmuştur.

Ehl-i Beyt'in Önemi

İlk günden itibaren bu tartışmaların odağında yer alan bir olgu vardır ki, bugün bile pratik anlamda çözümlenmesi güç bir problem olarak karşımızda bulunmaktadır. Bu, Ehl-i Beyt olgusudur. Yıllar boyunca kim, ne ve nasıl olacağı tartışılmadan ve herhangi bir çözümleme getirilmeden kavramsal olarak uğruna kanlar dökülen, canlar verilen, isyanlar çıkartılan, devletler kurulup devletler yıkılan ütopik bir yapıya büründürülen Ehl-i Beyt bugün bile aynı özelliğini sürdürmektedir. Genel olarak tarih boyunca müslümanlar Hz.Peygamber'e besledikleri sevgi, saygı ve hürmeti, onun yakın çevresi yani Ehl-i Beyti için de göstermeyi inançlarının bir gereği saymışlar, onlara samimi olarak sahip çıkıp kendilerine sevgi ve saygı ile muamele ederek hak ve hukuklarına hassasiyetle dikkat etmişlerdir. İşte bu samimi ve sarsılmaz duygu ki, bir takım insanları Ehl-i Beyt olgusunu kullanarak halkın güvenini kazanmaya ve

onları yanlarına çekmeye, söylem ve uygulamalarında Ehl-i Beyt'e yer verip temel argümanlarını bu çerçevede oluşturma noktasına itmiştir. Bu nedenle Ehl-i Beyt, kavramın siyâsî bir amaçla ele alınıp yorumlanmasından sonra hemen hemen her dönemde kişisel çıkar ve siyâsî menfaat açısından kullanılan, istismar edilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavramın siyâsî açıdan tarihsel analizini yaptığımız zaman istismar yönünün ağır bastığını, farklı amaçlarla, farklı zamanlarda, farklı coğrafyalarda ve farklı kişiler tarafından istismar edildiğini açık bir şekilde görürüz. Bununla iddia ve ideallerine meşruiyet kazandırmayı amaçladıkları çok net bir şekilde görülmektedir. Bu çerçevede sunacağımız örnekler bu gerçeği ortaya koyan ve konunun bu noktada nasıl şekillendiğini gösteren ciddi deliller olacaktır.

Ehl-i Beyt'in Tanımı ve Değişim Süreci

H.I. Asır içerisinde şekillenmesiyle ilgili örneklere geçmeden önce Ehl-i Beyt kavramına giydirilmeye çalışılan anlamlar ve bu noktadaki karmaşıklığı ortaya koyması açısından İslamî terminolojideki Ehl-i Beyt tanımlamalarına bakmamız yerinde olacaktır.

İslam Tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışmalı ve belirsiz görüntüsüyle problem olma özelliğini devam ettiren Ehl-i Beyt kavramının tanımlanmasının önünde birtakım zorluklar vardır. İlk olarak Arap dili içerisinde kelime anlamı yönüyle tabir esnek bir yapıya sahiptir. En dar şekliyle kişinin ailesini yani eşini ve çocuklarını ifade ederken, en geniş anlamıyla da kişinin tüm akraba ve kabilesini ifade edebilmektedir. Meseleye dini açıdan baktığımızda ise gerek Kuran'da gerekse sünnette bu tabire yöneltilen net bir tanımlamadan bahsetmek mümkün değildir. İslam'ın bu iki temel kaynağındaki kullanımlar daha sonraları üretilen tanımlamaları delillendirmek amacıyla kullanılmış, bu noktada çok aşırı görüşler ve zorlama yorumlara başvurulmuştur. Hz.Hüseyin'in şehid edilmesi İslam siyâsî tarihi için bir dönüm noktası olmasının yanısıra sözkonusu kavramımız için de yeni bir sürecin başlangıcı olmuştur. Kavramımız açısından bu sürece "istismar süreci" dememiz belkide doğruyu en çok yansıtan bir ifade olacaktır. İşte bu süreçte üretilen yeni tanımlar ve bu tanımlar için uydurulan rivayetler Ehl-i Beyt'in kim ve ne olduğunu belirlemeyi imkansız hale getirmiştir.

Ehl-i Beyt'in tanımlanmasıyla ilgili olarak temel ayırım noktası meseleyi Kur'an ve Sünnet çerçevesi içerisinde ele alıp makul ve mantıklı izahlar getirmeye çalışan Ehl-i Sünnet ile bu kavrama yönelik geliştirdiği "Ehl-i Beyt: Hz.Muhammed, Hz.Ali, Hz.Fatıma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin ile onun soyun-

dan gelen imamlardır" şeklindeki özel bir tanımla, itikadi ve sosyal argümanlarını bu kavram üzerine oturtan Şia arasında olmaktadır. Bu iki bakış açısı arasında net bir farklılık, diğer bir ifadeyle bir zıtlık vardır. İşte Ehl-i Beyt kavramı üzerindeki düğüm noktası burasıdır. Kavramı İslâmî terminolojide tartışmalı kavramlar arasında ilk sıraya taşıyan özellik de burada gizlidir.

"Ehl" ve "Beyt" kelimelerinden oluşan Ehl-i Beyt tabiri Arap dili içerisinde "ev halkı, hane halkı" anlamında her dönem ve her çağda kullanılmıştır. Kelime anlamı itibariyle evde oturanları ve evde bulunanları ifade eden bu tabir bir kişiye izafe edildiği zaman o kişinin eşini (eşlerini) çocuklarını ve yakın akrabalarından olan tüm erkek ve kadınları içerisine aldığı kabul edilmektedir.[1] Kelime anlamının yanısıra bu tabire kavram olarak farklı dönemlerde daha farklı anlamlar yüklenmiştir. Cahiliye döneminde Mekke'de yaşayan Kureyş kabilesi, Kabeyi "Beyt" kendilerini de Ehl-i Beyt olarak tavsif ederken Kâbe'deki görevleri ve her yıl kabeyi ziyaret amacıyla gelen hacıların ihtiyaçlarının karşılanmasını kutsal bir görev telakki ediyor, şeref vesilesi sayıyordu. Kâbe'deki bu görevleri elinde bulunduran Haşim b. Abdimenaf hac mevsimi yaklaştığında Kureyş'e: *"Ey Kureyş topluluğu, siz Allah'ın komşuları ve Ehl-i Beyti'siniz. Allah'ın ziyaretçileri bu mevsimde size gelecekler... Onlar Allah'ın misafirleridir ve ikrama en layık olan ziyaretçilerdir"* diye hitap ettiğini görüyoruz.[2]

Hz.Peygamber döneminde Ehl-i Beyt tabiri tamamen kelime anlamına uygun olarak kullanılmıştır. Bu tabirle herhangi bir kimsenin ailesi ve çocukları ifade edilmiştir. Enes b. Mâlik, Rasûlüllah'ın kendisine şöyle dediğini nakletmiştir: "Ey evladım, evde hanımının (أهلك) yanına girdiğin zaman selam ver. Senin ve evinin halkı için (أهل بيتك) bereket olur."[3] Atâ b. Yesâr'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir. Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye: "Rasûlüllah döneminde nasıl kurban keserdiniz?" diye sordum. Dedi ki: "Bir kimse kendisi ve ev halkı için (أهل بيته) bir koç keser, ondan yer, yedirir ve bugün olduğu gibi diğer insanlara da dağıtırdı."[4]

---

[1] İbn Manzur, Cemâlüddîn Muhammed Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1300 h, XI/29; İbn Sideh, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, Thk: Komisyon, Beyrut, Thz., I/III, s.129; Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Dımeşk, 1306h., III/331,332; Ezheri, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, Thk: Muhammed Abdü'l-Mün'im el-Hafâcî, Muhammed Ferruh, Kahire, 1964, VI/418; Zebidi, Muhibbüddin Ebü'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs*, Beyrut, 1306 h, VII/217.

[2] İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, Thk: Mecdi Fethi es-Seyyid, Tanta, 1995, I/183; Makrizî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbü'n-Nizâ' ve't-Tehâsum fîmâ beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşim*, Thk: Hüseyin Mu'nis, Kahire, 1988, 39.

[3] Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünenü Tirmîzî*, Mısır, Thz., İsti'zân ve'l-Âdâb, 10.

[4] Tirmîzî, Edâhî, 8.

Diğer bir rivayette de Rasûlüllah, şehid olan kimsenin ailesinden (من أهل بيته) yetmiş kişiye şefaat edeceğini bildirmiştir.[5]

Ehl-i Beyt tâbiri ile, aynı şekilde Hz.Peygamber'in ev halkının, ailesinin kasdedildiği rivayetleri de görmek mümkündür. Abdullah b. Ca'fer'den nakledilen bir habere göre Rasûlüllah herhangi bir seferden döndüğünde, onu ev halkından (من أهل بيته) çocuklar karşılardı.[6] Yine aynı konuda Ebû Ümâme'nin: "Rasûlüllah'ın ailesinden (من أهل بيته) bir arpa ekmeği bile artmazdı"[7] sözü de bu konuya güzel bir örnek olmaktadır. Abbas b. Abdülmuttalib'den nakledilen "Kureyş'den olan bir gurup kendi aralarında konuşurken biz onlara rastlayınca konuşmalarını keserlerdi. Nihayet bu durumu Rasûlüllah'a anlattık. Bunun üzerine Rasûlüllah şöyle dedi: "Birbirleri ile konuşurlarken benim Ehl-i Beyt'imden bir adamı görünce konuşmalarını kesen kavimlerin bu durumu nedir? Allah'a yemin ederim ki, Allah için ve bana yakınlıkları sebebiyle Ehl-i Beyt'imi sevmedikçe kişinin kalbine iman girmez"[8] şeklindeki ifadesi yakın akrabaları bu çerçeve içerisine almaktadır. Yine aynı çerçeveyi ifade eden diğer bir rivayet ise Hz.Ali'den nakledilen: "Kabileni ve yakınlarını uyar"[9] ayeti nâzil olunca, Rasûlüllah Ehl-i Beyt'inden otuz kişiyi toplayarak yemek verdi ve onlara: "Kim benim borcuma ve sözüme kefil olmak, cennette benimle birlikte ve ehlim için benim halifem olmak ister?" diye sorduğunu diğerlerinden bir cevap gelmediğini kendisinin ise: "Ben Yâ Rasûlallah" diye cevap verdiğini[10] haber veren rivayetdir. Bu rivayet ile Hz.Peygamber'in yakın akrabaları için Ehl-i Beyt tabirinin kullanıldığını anlıyoruz.

Bu genel kullanımlardan ayrı olarak Ehl-i Beyt tabirinin bizzat Hz.Peygamber tarafından belli kimseler için kullanıldığını ortaya koyan bazı nakillere dikkat çekmemiz gerekmektedir. Zira bu rivayetler daha sonraları kav-

---

[5] Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebû Dâvud,* Beyrut, 1969, Cihâd, 28.

[6] Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *Sahîhu Müslim*, Beyrut, Thz, Fedâilü's-Sahâbe, 66.

[7] Tirmîzî, Zühd, 26.

[8] İbn Mâce, Hafız Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, Mısır, 1952, Mukaddime,11; Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer, *es-Savâiku'l-Muhrika alâ Ehli'r-Rafdi ve'd-Dalâli ve'z-Zendeka*, Thk: Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî, Kamil Muhammed Harrâd, Beyrut, 1997, II/659.

[9] Şuârâ 26:214.

[10] İbn Hanbel, İmâm Ahmed, *el-Müsned*, Beyrut, Thz., I/111. Bu konuya örnek olarak zikredebileceğimiz diğer bir rivayet de, Huneyn Vadisi'nde cereyan eden bazı olayları nakleden Câbir b. Abdillah'ın, orada bulunan topluluktan bazılarının isimlerini verirken, Rasûlüllah'ın Ehl-i Beyt'inden dediği, Ali b. Ebî Tâlib, Abbas b. Abdülmuttalib, Fadl b. Abbas ve diğer bazı sahâbîlerin isimlerini verdiği rivayetdir. Bkz: İbn Hanbel, Müsned, III/376.

rama giydirilmeye çalışılan tanımlar için delil olarak ileri sürülmekte ve bu kimselere münhasır bir olgu gibi telakki edilmektedir. Bu konuda örnek olarak zikredebileceğimiz ilk hadis "Kisâ" hadisi olarak meşhur olan hadistir.[11] Bir çok farklı senedle nakledilen bu rivâyette nakiller arasında önemli metin farklılıklarının olduğu da bir gerçektir. Özellikle Şia'nın temel delil olarak sunduğu bu rivayetin Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki Hz.Aişe'den nakledilen şekli şöyledir. "Bir gün Rasûlüllah, üzerinde siyah kıldan dokunmuş bir örtü olduğu halde erken vakitte evden çıktı. Karşısına Hasan geldi. onu örtünün altına aldı. Daha sonra Hüseyin geldi, onu da örtünün altına aldı. Daha sonra sıra ile Ali ve Fâtımâ geldi. Onların hepsini örtünün altına toplayıp: "Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden her türlü noksanlığı giderip sizi tertemiz kılmak ister"[12] ayetini okudu."[13] Bu rivayetin Ümmü Seleme'den nakledilen şekli ise şöyledir: "Fâtımâ bir gün elinde yemek tabağı olduğu halde Rasûlüllah'ın yanına girdi. Rasûlüllah ona: "Amcam oğlu nerede?" diye sordu. Fâtımâ evde olduğunu söyleyince, "onu ve iki oğlunu çağır" dedi. Onlar gelince Rasûlüllah Hasan ve Hüseyin'i kucağına, Ali'yi sağına Fâtımâ'yı soluna oturttu. Sonra onları örtüye sararak sol eliyle örtünün uçlarını tuttu ve sağ elini yukarıya kaldırarak: "Allah'ım... Ehl-i Beyt'im... Onlardan her türlü noksanlığı gider ve onları tertemiz kıl" diye duâ etti.[14]

Kisâ hadisine benzeyen ancak, Vâsile b. Eskâ'dan nakledilen rivâyet, bize Rasûlüllah'ın Vâsile'yi Ehl-i Beyt'i içerisine dahil ettiğini bildirmektedir. Nakledildiğine göre Vâsile b. Eska' şöyle demiştir: "Evinde Ali'yi sordum. Fâtımâ: "Rasûlüllah'ı çağırmaya gitti" dedi. Gelince Rasûlüllah içeri girdi. Ben de girdim. Rasûlüllah bir örtü üzerine oturdu. Fâtımâ'yı sağına, Ali'yi soluna , Hasan ve Hüseyin'i kucağına oturttu. Elbisesini onların üzerine örterek: "Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden her türlü kusuru giderip sizi tertemiz kılmak ister" ayetini okudu ve: "Allah'ım, bunlar benim Ehl-i Beyt'im, Ehl-i Beyt'im olmaya daha lâyık" dedi. Vâsile, bir kenardan seslenerek: "Yâ Rasûlallah, ben de senin ehlinden miyim?" diye sordum, dedi. Rasûlüllah: "Evet, sen de benim ehlimsin"

[11] Hadis metninde geçen "Kisâ" kelimesi bu hadisin genel ismi olmuş, Ehl-i Beyt konusunda temel delillerden biri olduğu için de kısaca bu isimle anılmıştır.

[12] Ahzâb 33:33.

[13] Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 61.

[14] İbn Hanbel, Müsned, VI/298; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, (Tefsîru't-Taberî)*, Kahire, 1954, XXII/6, 7; Bu rivâyetin farklı lafızları için bkz: İbn Hanbel, Müsned, VI /296; VI/304 ve 305.

deyince Vâsile: "İşte hayatta en çok güvendiğim şey bu idi" demiştir."[15] Rasûlüllah'ın Ehl-i Beyt'i içerisine aldığı diğer bir sahâbî de Selmân-ı Fârisîdir. Hz.Peygamber'in: "Selmân bizden, Ehl-i Beyt'dendir" hadisinin vârid olduğu olay ise Ahzâb harbi hazırlıklarıdır. Selmân, bu harbde hazırlıklar aşamasında hem hendek kazma fikrini vermiş, hem de kazma esnasında büyük gayret göstermiştir.[16] Hendek kazımı esnasında bu şekilde gayret gösteren ve güçlü bir kişi olan Selmân hakkında Ensâr ve Muhâcirler: "Selmân bizdendir" diye söylenmeye başlamışlar bunun üzerine Hz.Peygamber: "Selmân bizden, Ehl-i Beyt'dendir"[17] buyurarak, hem onu taltîf etmiş, hem de doğabilecek bir ihtilâfı sona erdirmiştir. Ehl-i Sünnet ve Şîa kaynaklarında nakledilen bu rivâyette, Selmân'ın da Ehl-i Beyt'den olduğu, bu çerçeveye bizzat Hz.Peygamber tarafından dahil edildiği anlaşılmaktadır.

Hulefâ-i Râşidîn Dönemi

Hz.Peygamber'in vefatından sonra gelişen olaylar içerisinde özellikle de hilâfet problemi çerçevesinde ilk anlarda Ehl-i Beyt'in direkt olarak kullanımı olmasa bile Hz.Peygamber'e yakınlığın vurgulandığı ve bu gerekçe ile Hz.Ebubekir'in halifeliğine itirazların yükseldiğine şahid oluyoruz. Hz.Ali ve Abbas'ın başını çektiği bu gruptaki kişiler, Hz.Ali'nin Hz.Peygamber'e olan yakınlığı nedeniyle hilâfette hak sahibi olduğuna ve bu hakkının gasp edildiğine inandıkları iddia edilmektedir. Ancak bütün bu olaylar çerçevesinde dikkati çeken önemli nokta Ehl-i Beyt tabirinin herhangi bir şekilde kullanılmamış olmasıdır. Bu da bize bu tabirin kavram olarak şekillenmesinin daha sonraki dönemlerde olduğuna dair önemli ipuçları vermektedir.

İlk dönem hilâfet problemi çerçevesinde Hz.Ali'nin merkez olarak gösterilmesi, diğer bir ifadeyle olayların sadece Hz.Ali ve diğerleri arasında cereyan etmesi bir yönüyle tarihi bir gerçeği yansıtmasının yanısıra daha sonra gelişen olaylar nedeniyle Şiî düşenceye mensup kişilerin bu noktada çok fazla gayret gösterip olayları bu noktada yoğunlaştırmasının da büyük rolü olmuştur. Bizi bu tespite sevkeden tarihi gerçekleri görmezlikten gelmek mümkün değildir. Bu açıdan Sünnî kaynaklardaki rivayetler ile Şiî kaynaklardaki rivayetlerde nakledilen bilgilerin ve kullanılan ifadelerin farklılığı bizi yanıltmamalıdır. Zira Şia

---

[15] Taberî, Tefsir, XXII/7; Bu hadis Müsned'de de vardır. Ancak burada hadisin ikinci bölümü olan Vâsile'nin sorusu bölümü yoktur. İbn Hanbel, Müsned, IV/107.

[16] Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, Tarîhu'l-Ya'kûbî, Beyrut, 1995, II/50.

[17] Meclisî, Şeyh Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut, 1983, XXII/319; Makrîzî, *Ma'rifetü mâ Yecibü li Âli'l-Beyti'n-Nebevî*, Beyrut, 1972, s.44 vd.

söylemlerindeki Ehl-i Beyt ile Ehl-i sünnet söylemlerindeki Ehl-i Beyt arasında kavram ve anlayış noktasında büyük farklılıklar, daha doğru ifade ile zıtlıklar sözkonusudur. Bu açıdan objektif bakışaçısıyla olaylara bakan tarihçilerin verdikleri bilgilerle olayların çerçeve ve sınırını çizmek en doğru yargıyı bize sunacaktır.

Hz.Ebubekir'e biat edilirken Hz.Ali'nin neden orada bulunmadığına dair bir takım gerekçeler ileri sürülmüştür. Bütün bu gerekçelerin ötesinde gerçek olan husus Hz.Ali'nin böyle bir seçimden haberinin olmadığıdır. Hz.Ali böyle önemli bir meselede kendisinin unutulmasına veya diğer bir ifade ile bir kenara bırakılmasına kızmış, içerlemiş ve tepki göstermiştir. İşte Hz.Ali'nin bu tavrı daha sonraki dönemlerde şia tarafından hilâfetin Ehl-i Beyt'in hakkı olduğu konusuna delil gösterilmiştir. Halbuki nakledilen rivayetlerde Hz.Ali, bu hususu çok açık bir dille ifade ederek tepkisinin kendilerine haber verilmemesinden kaynaklandığını belirtmiştir.[18] Belâzürî'nin naklettiği bir rivâyet bize Hz.Ali'nin genel biatla biat ettiğini haber vermektedir. "Hz.Ebûbekir mescide gelmiş ve insanlar ona biat etmişlerdir. Abbas ve Ali, mescidden gelen tekbir seslerini duyunca -ki Rasûlüllah'ın techiz ve tekfini henüz bitmemişti- Ali: "Bu nedir?" diye sordu. Abbas: "Benim sana söylediğim gibi bu iş sana dönmeyecektir" dedi. Ali çıktı ve Ebûbekir'in yanına gitti: "Ya Ebâbekir, bizim de bu işte bir hakkımız yok muydu?" deyince, Ebûbekir: "Evet" dedi ve: "Ancak ben fitne çıkmasından korktum" diye cevap verdi. Ali: "Ben biliyorum ki, Rasûlüllah namaz kıldırmakla seni görevlendirdi, sen mağaradaki iki kişinin ikincisisin,

---

[18] Hz.Ebûbekir, Hz.Ali ve diğer Haşimoğullarının yanına gelip onlardan biat istediğinde, Hz.Ali: "Biz senin faziletini inkar etmiyoruz. Ancak bu hususta bizim de görüşümüzü alman gerekirdi" diye cevap vermiştir. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümemi ve'l-Mulûk*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut Thz., III/208,209; *el-İmâme ve's-Siyâse,* Thk: Halil el-Mansur, Beyrut, 1997, I/20,21 (Bu eser İbn Kuteybe'ye nispet edilmektedir. Ancak bu konuda ciddi tereddütler nedeniyle sadece el-İmâme şeklinde referans vereceğiz.); Isbahânî, Ebû Nuaym, *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Reddü ale'r-Râfıza*, Thk: Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Medine, 1994, s.262,263. İbn Kesîr de Hz.Ali ve Zübeyr'in: "Biz istişareden geri bırakıldığımız için kızmıştık..." dediklerini nakletmektedir. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1990, V/250. Şerhu Nehci'l-Belâğâ da ise bu düşünceleri daha açık bir ifade ile görmemiz mümkündür. Ebû Ubeyde, Hz.Aliye ümmetin ihtilafından korktuğunu söyleyince, Hz.Ali: "Allah biliyor ki, kalbimde ve nefsimde böyle bir istek yoktu. Yardımıma ve düşüncelerime başvurulmamasına, düşmanlıkla ve inatla ayrı bırakılarak bu işten uzak tutulmama darıldım. Buna rağmen Allah'a hesap vereceğimi düşünerek, nefsime engel oldum. İnşallah yarın gelip biat edeceğiz..." demiştir. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, 1965, VI/47,48.

ancak burada bizim de hakkımız vardı, sen bizimle istişare etmedin, Allah seni affetsin" dedi ve ona biat etti."[19]

Belâzüri'nin verdiği bu bilgilere karşın İbn A'sem'in bu konuda naklettiği uzun bir rivâyette, Hz.Ebûbekir'e genel biatın yapıldıktan sonra onun Hz.Ali'yi çağırdığını ve kendisine biat etmesini istediği belirtilmektedir. Hz.Ali, onun bu isteğine, onların hilâfete gelirken Rasûlüllah'ın kavminden olmayı şart koştuklarını[20] halbuki, kendisinin, kabile bağından da öte Ehl-i Beyt'ten olduğunu ifade ederek bu işin kendisine verilmesini istemiştir. Devam eden konuşmalardan sonra Hz.Ebûbekir onu biat edip etmemekte serbest bırakmış o da biat etmeden oradan ayrılmıştır.[21] Şiî bir tarihçi olarak dikkat çeken İbn A'sem'in naklettiği bu rivâyetin gerek söylemler gerekse Hz.Ali'nin tavrı açısından başka kaynaklarda olmaması veya yakın rivayetlerle desteklenmemesi bu rivayetin daha sonra üretilen rivayetlerden olduğunu ortaya koymaktadır.

Görüldüğü gibi bu olaylarla ilgili olarak nakledilen rivâyetler incelendiği takdirde varılacak kesin sonuç Ehl-i Beyt kavramının bu konuşmalar içerisine kullanılmamış olmasıdır. Gelişen bu olaylar çerçevesinde Haşimoğullarının Hz.Ali'nin halifeliği için özel gayret gösterip onu teşvik ve tahrik etme çabaları[22] dikkate alınacak olursa bu olaylardaki söylemlerde Ehl-i Beyt veya Hz.Peygamber'e yakınlığın ötesinde kabile taasubunun ağırlığının olduğu görülecektir. Bu ise olayın çok farklı bir boyutunu ortaya koymaktadır.

Hz.Ömer'in halife tayin edilmesi ile ilgili olarak tüm müslümanların genel kabulünün olduğu bilinen bir gerçektir. Hz.Ömer'in tayini ile ilgili olarak Hz.Ali'nin görüşünü yansıtan bir rivayet bize konunun Ehl-i Beyt tartışmalarından uzak ve bu kavramla ilgisi olmadığını göstermektedir. Hz.Ali, Hz.Ömer'in halife tayin edileceğini duyduğunda, Talha ile beraber Hz.Ebûbekir'e gidip, Hz.Ömer'in sert ve sinirli bir kişi olduğunu, yarın mahşerde Allah'a nasıl cevap vereceğini sormuşlar, Hz.Ebûbekir de: "Allah'a, ben bu işte ümmetin en hayırlısını seçtim derim" diye cevap vermiştir.[23] Hz.Ali'nin tavrını ifade eden bu rivâyet onun Hz.Ömer'in herkesçe bilinen özelliklerini sözkonusu ederek onun

---

[19] Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf,* Thk: Süheyl Zekkâr, Riyad Ziriklî, Beyrut, 1996, II/263.

[20] Burada "İmamlar Kureyşten'dir" sözüne atıfta bulunmaktadır.

[21] İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî, *el-Fütûh*, Beyrut, 1986, I-II/12,13.

[22] Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Cem Zorlu, İslam'da İlk İktidar Mücadelesi, Konya, 2002, s.52 vd.

[23] İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1957, III/274; İbnü'l-Esîr, İzzüddin b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kamil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965, II/425,426.

halife olmasına değil, halifeliğinden sonra problem olabilecek hasletlerini ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim, Hz.Ömer'e ilk biat edenler arasında Hz.Ali'nin de olması bu düşünceyi destekler mahiyettedir.[24] Hz.Ali'nin, Hz.Ömer'e biatı hususunda Şiî düşünce sistemi içerisinde gerekçe bulmakta zorlanılmış ve: "O-nun, aslında hilâfeti kendi hakkı olarak bildiğini, ancak buna rağmen İslam'ın yüksek menfaati karşısında fitne unsuru olmak istemediği için, kendisine biat edilen kişilerin yanında olup onlara biat ettiği"[25] şeklinde bir yorumla izah e-dilmeye çalışılmıştır.

Hz.Ömer'in halifeyi seçmek üzere tayin ettiği şûra ve bunun ortaya çıkardığı sonuçlar belki de bu dönemin en tartışmalı ve üzerinde en çok durulan bir konusudur. Bütün bu tartışmalar ve gelişen olaylar çerçevesinde Ehl-i Beyt olgusunun yeri neresidir. Bu noktada bize ışık tutacak olan bazı rivayetlere göz atmamız yararlı olacaktır.

Hz.Osman'ın halife seçilmesinden önce sadece Şiî kaynaklarda gördüğümüz Hz.Ali'nin söylemlerindeki Ehl-i Beyt kullanımını bu noktadan sonra diğer kaynaklarda da görmeye başlıyoruz. Hz.Osman'ın halife olarak seçilmesi işi tamamlandıktan sonra mescidde bazı konuşmaların yapıldığını nakleden rivayet bu konuda güzel bir örnektir. Hz.Ali'ye isnat edilen konuşmada Hz.Ali; kendilerinin Beytü'n-Nübüvve'den olduklarını, aynı zamanda hikmetin kaynağı ve yeryüzündekiler için de eman olduklarını dile getirmiştir. Kendilerinin halifelik konusunda hak sahibi olduklarını, onu verdikleri gibi alacaklarını vurgulamış, Hz.Peygamber'in kendilerine ahdettiği şeye ölünceye kadar sahip çıkacaklarını söyledikten sonra da, kendisinin İslam'ı ilk kabul eden olduğunu ileri sürerek hutbesini tamamlamıştır.[26] Her ne kadar bu rivayet Taberî'de nakledilmiş ise de hem Şiî düşüncenin savunduğu temelleri dile getirmesi açısından hem de Hz.Ali'nin daha sonraki söylemleriyle karşılaştırıldığında sıhhati konusunda ciddî tereddütler taşımaktadır.

Yapılan seçimde Hz.Ali'nin halife olmasını ümit edenler ise çeşitli şekillerde tepkilerini dile getirmişlerdir. Bunlardan biri olan Mikdad, Abdurrahman'a: "Ey Abdurrahman işlerde adaletle ve doğrulukla hükmeden kimseyi bir kenara bıraktın" deyince, Abdurrahman: "Ey Mikdad, vallahi

[24] Celal Seyyid, *Ali b. Ebî Tâlib –Dirâse an Hayatihi-*, Beyrut, 1997, s.142,143; Mahmud Şakir, *Târîhu'l-İslâmî*, Beyrut, 1991, III/252,253.

[25] Âl-i Yâsîn, Muhammed Hasen, *el-İmam Ali b. Ebî Tâlib -es-Sîra ve't-Târîh-*, Beyrut, 1978, s.40,41.

[26] Taberî, Târîh, IV/236; Safvet, Ahmet Zeki, *Cemheratü Hutabi'l-Arab*, Beyrut, Thz, I/269.

müslümanlar için çalıştım, eğer sen bu sözünle Allah'ın istediğini kastediyorsan ve onda isabet etmişsen, Allah iyiliklerin karşılığını verecektir" diye cevap vermiştir. Mikdad: "Vallahi, Nebî'den sonra şu Ehl-i Beyt gibi bir Ehl-i Beyt gelmemiştir. Şu Kureyş'e şaşıyorum, en bilgili ve verdiği hükümlerde en âdil kimseyi bir kenara bırakıyor, ama ben ona yardımcı olacağım." Abdurrahman bunun üzerine: "Ey Mikdad, Allah'tan kork, senin bir fitne çıkarmandan korkuyorum" demiştir. Bu esnada birisi, Mikdad'a: "Allah sana rahmet etsin, kim bu Ehl-i Beyt ve kim bu adam?" diye sormuş o da: "Ehl-i Beyt Benû Abdülmuttalib, adam ise Ali b. Ebi Tâlib'dir" diye cevap vermiştir.[27] Görüldüğü gibi Ehl-i Beyt'ten kimin kasdedildiğinin sorulması bu noktada kavramsal olarak o zamanda bile bir netliğin olmadığını ortaya koymaktadır.

Hz.Osman'ın şehid edilmesinden sonra isyancıların destek ve gayretleriyle halife olarak Hz.Ali'ye biat edilmiştir. Biatın tamamlanmasından sonra Hz.Ali'nin yapmış olduğu bir konuşma bundan sonra neler yapacağı ve neler olması gerektiği hususunda ipuçları vermesi yönüyle önemlidir. O bu hutbesinde Allah'a hamd ettikten sonra şöyle demiştir : "Hiç şüphe yok ki, şânı, yüce olan Allah insanları kurtuluşa götüren bir kitap indirdi. Bu kitabında hayrı ve şerri açıkladı. Öyleyse hayra sarılın ve şerri terk edin. Farzları Allah için yerine getirin ki sizi cennete götürsün. Allah, aşikar olan bir haram koydu ve müslümanların hürmetini bütün haramlardan daha ileride tuttu. İhlasa ve müslümanların birliğine önem verdi. Müslüman hak edilen durumlar dışında insanların elinden ve dilinden emîn olduğu kimsedir. Müslüman'a eziyet vermek ancak eziyetin vacip olması durumunda helal olur. Umumun işini görmek için koşuşun. Özellikle ölenlerimize son hizmeti yerine getirin. Zira, insanlar önünüzden, kıyamet ise arkanızdan sizi kuşatmıştır. Güçlük çıkartmayınız ki ayıplarınız gizli tutulsun, çünkü insanlar başkalarına bakarlar. Allah'ın kullarına kötü davranmaktan sakının, ondan korkun, üzerinde bulunduğunuz topraklardan ve sahip olduğunuz hayvanlardan sorumlusunuz. Yüce Allah'a itaat edin. Ona isyanda bulunmayın. Hayır gördüğünüzde onu alın şer gördüğünüzde ise onu terk edin. Hatırlayın ki, bir zamanlar siz yeryüzünde az ve güçsüz idiniz..."[28] Görüldüğü gibi Hz.Ali bu konuşmasında daha önceki rivayetlere konu olan halifeliğin kendi hakları olduğu ve bu haklarının gasp edildiği ile ilgili en küçük bir ifade sözkonusu değildir. Şayet iddia edildiği gibi böyle bir durum

---

[27] Muhammed Rıza, *el-İmam Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut, Thz, s.45,46.

[28] Seyf b. Ömer, ed-Dabî el-Esedî, *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*, Tasn: Ahmet Râtib Armûş, Beyrut, 1993, s.95.

sözkonusu olsa idi kendisine biat edilmiş bir kişinin yapacağı ilk konuşmalar içerisinde mutlaka bunun yer alması gerekirdi. Zira bu hakkın teslimi ve artık bu hakkın bir daha kendilerinden uzaklaşmaması için gerekli önemli bir vurgu olacaktır. Halbuki Hz.Ali vefat etmeden önce yaralı olarak geçirdiği birkaç gün içersinde bile insanlardan kendisine gelerek, vefat etmesi halinde kendilerine bir halife tayin etmesini isteyenlere: "Sizi Rasûlüllah'ın bıraktığı gibi bırakıyorum"[29] demesi ve yine Cündeb b. Abdillah'ın: "Seni kaybedersek Hasan'a biat edelim mi?" sorusuna "Size bunu ne emrederim, nede nehyederim"[30] diyerek, herhangi bir teklifte bulunmaması, onun halifeliğin herhangi bir hak veya Ehl-i Beyt'e aidiyeti gibi bir düşünceye sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Şayet o böyle bir düşünceye sahip olmuş olsa idi, çok zor ele geçirdiği halifeliğin bir başkasına geçmesini engellemek üzere hemen oğlunu görevlendirirdi ki onun böyle bir hareketi o dönemde hiçbir ihtilafla da karşılaşmazdı.

Hz.Ali'nin hilâfete gelmesinden sonra cereyan eden hadiseler içerisinde yine Ehl-i Beyt ile ilgili bir vurgunun olmadığını görüyoruz. Gerek Cemel'de gerekse Sıffîn'de nakledilen bazı konuşmalarda bazı hususlara vurgular yapılmıştır. Ancak Ehl-i Beyt kavramının kullanıldığı bir vurgunun olmayışı bize bu tabirin siyâsî bir kavram olarak şekillenmesinin daha sonraki süreçte ortaya çıktığını göstermektedir. Mesela Cemel'de çarpışma öncesi görüşmelerin yapıldığı bir esnada Hz.Ali, Talha'nın kendisine gelmesini istemiş, o yanına gelince de: "Sen Rasûlüllah'ın: "Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur. Allah'ım ona dost olana dost, düşman olana düşman ol" dediğini duydun mu?" diye sormuş, o da: "Evet" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz.Ali: "Peki niçin benimle savaşıyorsun?" diye sorunca da, Talha unuttuğunu ifade ederek oradan uzaklaşmıştır.[31] Yine çarpışmanın devam ettiği bir sırada Hz.Ali ile Zübeyr'in şu konuşmaları nakledilmektedir. Hz.Ali Zübeyr'e: "Ey Ebâ Abdillah, hatırlıyor musun, seninle ben el ele tutuşmuş olarak Rasûlüllah'la karşılaştık. Rasûlüllah beni göstererek sana dedi ki: "Bunu seviyor musun?" sen: "Evet" demiştin. Sonra: "Ancak sen onunla çarpışacaksın ve sen haksız olacaksın" demişti. Bunun üzerine Zübeyr: "evet hatırlıyorum diye cevap verdi."[32] Bu

---

[29] İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII/13; Heytemî, I/115.

[30] Taberî, Târîh, V/146,147; Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyn b. Ali, *Murûcü'z-Zeheb*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 1987, II/425; Belâzürî, Ensâb, III/262.

[31] Beyhakî, Ebibekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *el-İ'tikâd*, Beyrut, 1986, s.217.

[32] İbn Tiktaka, Muhammed b. Ali b. Tabatabâ, *el-Fahrî fî Adâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l İslâmiyye*, Beyrut, thz, s.87; Ğılâbî, Muhammed b. Zekeriyya b. Dînâr, *Vak'atü'l-Cemel*, Thk: Şeyh Muhammed Hasen Âl-i Yâsîn, Bağdat, 1970, s.38,39.

konuşmadan sonra Zübeyr'in savaş meydanından çekilmek istediği ve tam gideceği esnada durumu öğrenen Mervan b. Hakem'in ona bir ok atarak onu öldürdüğü nakledilmiştir.[33]

Cemel vak'ası sonrasında, Taberî'nin naklettiği bir rivâyet bu çerçevede önemli bazı hususları ihtiva etmektedir. Hz.Ali ile Hz.Hasan arasında geçen bir konuşmayı nakleden bu rivâyet, Hz.Hasan'ın babasına bazı tavsiyelerde bulunduğunu ancak, babasının bu tavsiyeleri dikkate almadığı için bu hâdiselerin ortaya çıktığını söylemektedir. Hz.Ali onun bu sözlerine şu cevabı vermiştir: "Vallahi ey oğlum, ben olayların böyle olmasını istemedim. Rasûlüllah vefat ettiğinde, emirlik konusunda benden daha layık bir kimse olmadığı halde insanlar Ebûbekir'e biat ettiler. Onlar gibi bende biat ettim. Ebûbekir vefat ettiğinde ben yine halifeliğe en layık kişi olarak görünüyor idim. Ancak insanlar Ömer'e biat ettiler. Ben de onlar gibi biat ettim. O vefat ettiğinde yine benden daha layık bir kimse yoktu. Ancak o beni altı hisseden birine pay sahibi yaptı. İnsanlar Osman'a biat etti ben de onlar gibi biat ettim. Sonra insanlar Osman'a isyan etti ve onu öldürdüler. Sonra da kendi istekleriyle bana gelip biat ederek itaat ettiler. Bu nedenle ben de bana muhalefet edenlerle, Allah'ın benimle onlar arasında hüküm vermesine kadar mücadele edeceğim"[34] Görüldüğü gibi bu rivâyet, Hz.Ali'nin, baştan itibaren halifeliğin kendi hakkı olduğuna inandığını ve meşru halife olarak kendisine karşı mücadele edenlerle sonuna kadar mücadelede kararlı olduğunu vurgulamakla birlikte herhangi bir Ehl-i Beyt vurgusunu ihtiva etmemektedir.

Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'in Siyâsî Mücadelelerinde Ehl-i Beyt İmajı

Hz.Hasan'a halife olarak biat edilmesi içinde bulunulan ortam ve şartlar açısından çok farklı özelliklere sahiptir. Bu itibarla nakledilen rivayetlere baktığımız zaman artık Ehl-i Beyt tabirinin kavram olarak yerleşmeye başladığını gösteren bilgilere rastlamaktayız. Hz.Hasan'ın Kûfe halkına seslendiği konuşmasındaki şu ifadeler bu açıdan önemlidir: "Ey insanlar, beni biliyorsunuz, eğer bilmeyen varsa ben, uyarıcı, müjdeleyici ve Allah'a davet edici Muhammed Rasûlüllah'ın oğlu Hasan'ım. Ben Ehl-i Beyt'tenim. Öyle Ehl-i Beyt ki, Allah onlardan her türlü kusuru gidermiş ve onları tertemiz kılmıştır. Yine Kuran'da,

[33] Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbâru't-Tıvâl,* Thk: Ömer Faruk et-Tabbâ', Beyrut, 1995, s.139,140.
[34] Taberî, Târîh, IV/458; krş: Beyhakî, el-İ'tikâd, 215,216.

"Kim bir iyilik yaparsa biz onu kat kat artırırız..." ayetiyle ifade olunup, kendilerine sevgi beslenilmesi Allah tarafından farz kılınan Ehl-i Beyt'tenim. Bu ayetteki iyilik Ehl-i Beyt'e yapılan iyiliktir."[35] Görüldüğü gibi Hz.Hasan kendisini açık bir şekilde Ehl-i Beyt'ten olduğunu söylemekle kalmayıp Ehl-i Beyt'in hususiyetlerini ve faziletlerini de belirtmiştir. Bu ifadelerin Şiî düşüncenin Ehl-i Beyt'in fazilet ve üstünlükleri noktasındaki söylemleri ile örtüşmesi açısından dikkat çekicidir. Ancak buna rağmen, Hz.Hasan'ın kendilerinin Ehl-i Beyt olmalarından dolayı halife olmaları gerektiği şeklinde bir düşüncesinin olmadığını hem bu konuşmasından hem de sonraki faaliyetlerinden anlamaktayız. Yine, yukarıdaki rivâyete benzeyen diğer bazı rivâyetlerdeki bir husus dikkatimizi çekmektedir. Hz.Hasan: "Allah bizim hakkımızda "Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden her türlü kusuru giderip sizi tertemiz kılmak ister" ayetini indirdi" deyince oradakiler: "Siz onlar mısınız?" diye sormuşlar, Hz.Hasan da: "Evet" diye cevap vermiştir.[36] Rivâyette ifade edilen halkın "Siz onlar mısınız?" diye sorması, onların bu kavramın kimleri içerisine aldığını bilmediklerini ve bu kavramın toplumun gündeminde olmadığını ortaya koymaktadır.

Hz.Hasan'ın konuşmalarını nakleden diğer rivayetlerde bu şekilde bir Ehl-i Beyt vurgusu yoktur. Mesela Muâviye'nin, halifeliği Hz.Hasan'dan devralmak için Kûfe'ye gelmeden önce Nuhayle'de toplanan halka bir konuşma yaptığı, bu konuşmasında da Hz.Ali ve Hz.Hasan için ağır sözler söylediği nakledilmektedir.[37] Hz.Hasan da bu konuşmaya cevap olarak şöyle demiştir: "Ey Ali'den bahseden... Ben Hasan'ım, babam Ali'dir. Sen Muâviye'sin, baban da Sahr'dır, annem Fâtımâ senin annen ise Hind'dir. Benim dedem Rasûlüllah, senin deden Harb'dir. Benim nenem Hatîce, seninki Kuteyle'dir. Allah bizden, soyu yönünden en düşük, geçmişi şerli, küfür ve nifakta en kıdemlimize lanet etsin..." demiş, orada bulunanlarda buna âmin demişlerdir.[38]

Hz.Hasan Muaviye ile barış yapıp hilâfeti ona teslim ettiğinde kendi taraftarları arasında tenkit edilmiştir. Hz.Hüseyin ona yaptığı bu barışla babasını yalanladığını ve Muâviye'yi doğruladığını söylemiş, Hz.Hasan ise ona: "Sen

[35] Isfahânî, Ebu'l-Ferac Ali b. Hüseyin, Mekâtilü't-Tâlibiyyîn, Thk: Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, 1987, s.62; Safvet, Cemheratü Hutabi'l-Arab, II/7,8.

[36] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1970, V/459; İbn Hanbel, *el-Müsnedü Ehli'l-Beyt*, Thk: Abdullah el-Leysî el-Ensârî, Beyrut, 1988, s.10; Ayrıca bazı rivaytelerde bu sözü Hz.Hasan'ın değil Ali b. Hüseyin'in (Zeynel Abidin) söylediği ifade edilmektedir. Taberî, Tefsir, XXII/8; Heytemî, II/656.

[37] Belâzürî, Ensâb, III/288.

[38] Isfahânî, Mekâtil, 77,78.

sus ben bunları senden daha iyi bilirim" şeklinde cevap vermiştir.[39] Kendisini tenkit eden insanlardan bir kısmı onu "müslümanların yüzünü karalayan" olarak nitelerken diğer bir kısmı da fasıklık ve kafirlikle itham etmişlerdir.[40] Ona yönelen bu tenkitler sadece Kûfe'de kalmayıp Medine'ye döndüğünde orada da devam etmiştir. Medine'ye geldiğinde Ali b. Muhammed b. Beşîr el-Hamedânî ve Süfyân b. Leylâ onun yanına gitmişler ve: "Selam sana ey mü'minlerin zilletlisi" demişlerdir. Hz.Hasan: "Selam size gelin, oturun. Ben müslümanların zelîli değil izzetlisiyim. Muâviye ile anlaşmamda kendi menfaatimi düşünmedim. Ancak çevremdeki insanların harbden çekindiklerini görünce, sizden ölümü uzaklaştırmak istedim. Bu konuda sizlerden hiçbir şey gizlemiş değilim" diye cevap vermiştir.[41] Görüldüğü gibi bu konuşmalar çerçevesinde de herhangi bir Ehl-i Beyt vurgusu görülmemektedir.

Hz.Hasan'ın vefatından sonra Hz.Hüseyin'in Yezid'in halifeliğini kabul etmemesi ve devamındaki süreçte meydana gelen hadiseler İslam Tarihinin önemli safhalarından biridir. Sayılan genel unsurların dışında Hz.Hüseyin hareketini özel kılan en önemli hususiyet onun Hz.Peygamber'in Ehl-i Beytinden olması idi. Gerçektende bu husus, belki de onun diğer hadiseler gibi tarih süreci içerisinde yok olup gitmesini engelleyen ve günümüze kadar gelmesini sağlayan en önemli özellik olmuştur. Ancak biz onun girdiği mücadelesinin hiçbir merhalesinde, bu özelliğini söz konusu ettiğini görmüyoruz. Hareketinin başlangıç sürecinde zaman zaman Hz.Peygamber'e olan yakınlığını ve nesep olarak üstünlüğünü zikretmesine rağmen,[42] Hz.Ali ve Hz.Hasan'ın bazı söylemlerinde kullandıkları gibi, Ehl-i Beyt kavramını kullanmadığına şahit oluyoruz. Mesela Kerbelâ'da muhalif ordu ile karşı karşıya kaldığı anda yaptığı konuşmasında kendisinin kim olduğunu sorarak söze başlamış ve: "kendinize gelin ve dikkat edin, beni öldürmeniz ve hürmetimi ayaklar altına almanız size helal mi? Ben peygamberinizin kızının oğlu değil miyim? Rasûlüllah'a ilk iman eden amcasının oğlu ve vasîsinin oğlu değil miyim? Şehidlerin seyyidi Hamza babamın amcası değil mi? Cafer-i Tayyâr amcam değil mi? Rasûlüllah'ın benimle kardeşim hakkında: "Bu ikisi cennet gençlerinin efendileridir" dediği size ulaşmadı mı?" diyerek kendisinin Rasûlüllah'ın kızının oğlu olduğunu birkaç kez daha

---

[39] İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III/405.

[40] Ebûbekir İbnü'l-Arabî, Kadı Muhammed b. Abdillah, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım fî Tahkîki Mevâkıfı's-Sahâbe*, thk: Muhibbüddîn Hatîb, Beyrut, thz, s.197, 198.

[41] Dîneverî, 204, 205.

[42] *El-İmâme*, I/162,163.

vurgulamıştır.[43] Hz.Hüseyin de Hz.Hasan'da olduğu gibi, karşı karşıya kaldığı bu zor anında, karşısındaki müslümanların vicdanlarına tesir edecek bu konuşmayı yapmıştır. Bu konuşmada dikkatimizi çeken husus, onun Rasûlüllah ve diğer büyük ashâbla olan bağlantısını zikretmesine rağmen Ehl-i Beyt tabirinin bu konuşma içerisinde geçmemiş olmasıdır. Aynı şekilde Hz.Hüseyinin çeşitli konuşma ve mektuplarında da Ehl-i Beyt tabirinin kullanılmadığına şahit oluyoruz. Eğer, kavramın o anda, özellikle Hz.Hüseyin'in karşı cephesini oluşturan Kûfeliler arasında böyle bir anlamı bilinse ve önem verilse idi Hz.Hüseyin, Rasûlüllah'ın kızının oğlu olduğunu vurguladığı gibi, özellikle tâbir ve kavram olarak Ehl-i Beyt'ten olduğunu daha fazla vurgular idi. Bu da bize, onun şehid edilmesine kadar geçen sürede Ehl-i Beyt'in bir üstünlük ve ayrıcalık sebebi kabul edilip belli bir zümreye hasredilmediğini göstermektedir. Bu esnada dikkatimizi çeken diğer bir husus, Ehl-i Beyt kavramının, Hz.Hüseyin'in çevresindeki insanlarca da kullanılmamasıdır. Şayet böyle bir kullanım vaki olsa idi, bu sahih rivâyetlere yansır ve ondan sonraki olaylar içinde ciddi bir mesned teşkil ederdi.

Algılanış ve uygulama yönüyle Ehl-i Beyt kavramı açısından Hulefâ-i Râşidîn dönemi, Hz.Peygamber döneminin bir uzantısı olmuştur. Hz.Hüseyin'in şehid edilmesine kadar geçen sürede kavramın tanımında herhangi bir değişikliğe veya siyâsî alan itibariyle kendisine bir fonksiyon yüklendiğine şahit olmuyoruz.

Hz.Hüseyin'in Şehid Edilmesinden Sonra Ehl-i Beyt Kavramı

Ehl-i Beyt kavramının siyâsî faaliyetler içerisinde, siyâsî amaçlar için kullanılmasının ilk ciddi örneklerini biz Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonraki dönemde görüyoruz. Henüz Şîa'nın da net bir oluşum olarak ortaya çıkmadığı bu dönemde belirginleşen bazı fikirler, Ehl-i Beyt'in intikamı ve hilâfet hakkının sadece onlara ait olduğu iddiası ile ortaya çıkarak, Ehl-i Beyt'ten önce hilâfete geçenlerin bu makamların gâsıpları olduğunu ve Ehl-i Beyt haricinde hiç kimsenin halifelik makamına oturamayacağını savunmuşlardır. İşte kavrama yüklenen bu yorum, kavramın tanımlanma sürecinde daha önceki dönemlerden kendisini ayıran ve kavramı siyâsî olaylar içerisine çeken temel sebep olmuştur.

Ehl-i Beyt hakkında ortaya çıkan bu görüşler, beraberlerinde diğer bazı siyâsî ve itikâdî fikirlerle birlikte gelişerek, siyâsî ve fikrî ekolleri, hatta İslam dünyasındaki ilk itikâdî bölünme olan Şîa hareketinin ortaya çıkmasına sebep

[43] Safvet, *Cemheratü Hutabi'l-Arab*, II/52,53.

olmuştur. Bu fikrî temayüllerden etkilenen İslam toplumu ve bu toplumun idaresine talip olan insanlar kendilerini Ehl-i Beyt'e nispet etme, diğer bir ifade ile hareketlerinin herhangi bir noktasını Ehl-i Beyt'le ilişkilendirmek suretiyle siyâsî idareye sahip olmak istemişlerdir. Aslında bu ilişkilendirme, siyâsî idareyi ele geçirmede olduğu gibi insanların vicdanlarını hoşnut etmede ve onların devlete bağlılıklarının manevi temellerini oluşturmada kullanılmıştır. Yoksa güç unsurundan yoksun hiçbir hareket salt Ehl-i Beytlik iddiasıyla siyâsî ideallerini gerçekleştirememiştir.

Ehl-i Beyt'in son neferi olan Hz.Hüseyin'in şehid edilmesi bütün müslümanların gönüllerinde derin bir yara açmış ve bunun acısı yıllarca islam toplumlarında varlığını devam ettirmiştir. İşte bu nedenle biz Ehl-i Beyt kavramının Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonraki süreçte daha yoğun olarak kullanıldığını görüyoruz. Ancak burada, bu kullanımların hangi ortamlarda ve niçin kullanıldığına dikkat çekmemiz gerekecektir. Zira bizzat Ehl-i Beyt zürriyetinin içerisinde olduğu bir takım hareketlerin yanında Ehl-i Beyt ile herhangi bir bağı olmaksızın sadece savundukları düşüncelere taraftar toplamak yada bu düşünceleri meşrulaştırmak için kavramı kullanan hareketlerin varlığı sözkonusudur. Bu açıdan bakıldığı takdirde kavramın ne zaman ve niçin siyâsî olaylar içerisinde kullanılmaya başladığına dair önemli ipuçları elde edilecektir.

Gerek Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'in neslinden olup Kerbelâ hâdisesinden kurtulmuş olan Ehl-i Beyt zürriyeti, gerekse Hz.Ali'nin Hz.Fatıma'nın dışındaki hanımlarından olan çocukları, Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılındaki ayaklanmasına kadar geçen yaklaşık yarım asırlık süre içerisinde bizzat bir isyan hareketi içerisinde olmamışlardır.[44] Ehl-i Beyt davası ile öne çıkıp hak iddia edebilecek olan Ehl-i Beyt zürriyetinden Ali b. Hüseyin ile oğulları Muhammed b. Ali (el-Bâkır) ve Ca'fer b. Ali (es-Sâdık)'ın siyasetle ilgilenmedikleri gibi Benû Ümeyye ile de iyi ilişkiler içerisinde bulunmuşlardır.[45] Diğer taraftan Hz.Hüseyin'in torunu olan Zeyd b.Ali'nin[46] 122/740 yılında giriştiği isyan hareketinde dikkatimizi çeken en

[44] Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* çev: Ethem Ruhi Fığlalı, Ank.1981, s. 57.

[45] Ya'kûbî, II/303 vd.

[46] Zeyd b. Ali hakkında geniş bilgi için bkz: Belâzürî, Ensâb, III/427 vd.; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,* Thk: Şuayb el-Arnavûd, Beyrut, 1985, V/389 vd.; Ebû Zehrâ, Muhammed, *İmam Zeyd*, Terc: Salih Parlak ve Ahmet Karababa, İst. 1993, s.40 vd; Ziriklî, Hayrüddin, *el-A'lâm*, Beyrut, 1969, III/98,99; Abdüşşâfî, Muhammed Abdüllatîf, *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Ümevî*, Byy, 1984, s.486,487; Dîneverî, 316; İbn Abdirabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî, *el-Ikdü'l-Ferîd,* Kahire, 1962, IV/482.

önemli husus, "Ehl-i Beyt" kavramının sıkça ve önemli bir mesned olarak kullanılmasıdır. Zeyd, Kûfe halkından biat alırken: "Biz sizleri Allah'ın kitabına, Peygamber'in sünnetine, zalimlerle cihada, zayıfları savunmaya, haksızlığa uğrayanların zararlarını telafi etmeye, zulmü kaldırmaya ve Ehl-i Beyt'e yardım etmeye çağırıyoruz. Bunlar üzerine biat ediyor musunuz"[47] şeklinde bir konuşma yapmıştır. Aynı şekilde Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib'in torunu olan Abdullah b. Muaviye'nin de 127/744 yılındaki isyan girişiminde "er-Rıza min Âl-i Muhammed" sloganını kullanmış olması dikkati çeken diğer bir nokta olmaktadır.[48] Abdullah'ın, Âl-i Muhammed'e mahsus unsurlardan istifade etmesi, o dönemde Ehl-i Beyt'e duyulan sevgi ve saygının bir sonucu olsa gerektir. Daha hareketin başında iken Kûfe halkının onu tahrik ederken: "Halkı kendine davet et, Benû Hâşim hilâfete Benû Mervan'dan daha layıktır"[49] demeleri bir ölçüde bu psiko-sosyal durumu gösterir mahiyettedir.

Genel olarak naklettiğimiz rivâyetler ve cereyan eden hâdiseler bu dönem içerisinde Ehl-i Beyt zürriyetinin durumu hakkında bilgi vermektedirler. Buna göre, Ehl-i Beyt zürriyeti, Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra bir hareket birliği içerisinde olmamışlardır. Onlardan kimileri Emevi idaresi ile iyi geçinmeyi sürdürerek kendilerini ilme vermişler, kimileri de çeşitli sebeplerle siyâsî otoriteye karşı çıkan insanların teşvik ve tahrikleriyle isyan hareketine girişmişlerdir. Bütün bunların hepsinde ortak olan husus ise Ehl-i Beyt sevgisi ve saygısının, toplumun her kademesindeki insanların tümünün gönlündeki yerinin aynı olmasıdır. Bu nedenle de ortaya çıkan hareketler ister siyâsî olsun ister dînî-itikâdî olsun kendilerini Ehl-i Beyt veya Ehl-i Beyt zürriyeti ile ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Bu insanları Ehl-i Beyt zürriyetinden olması veya olmaması uygulamada herhangi bir farklılık göstermemiştir.

Ehl-i Beyt İstismarı

Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonraki süreç içerisinde, her ne kadar Ehl-i Beyt zürriyeti uzun bir süre siyâsî hareketlerden çekilmiş ise de, biz bu dönem içerisinde de bazı isyan ve siyâsî otoriteye karşı tepki hareketlerine şahit oluyoruz. Bu hareketlerin, Ehl-i Beyt zürriyetinin çıkardığı hareketlerle benzerlik ve farklılık gösteren yönleri vardır. Benzer yönleri birtakım siyâsî ve iktisâdî çıkarlar elde etmenin yanında hareketlerin her aşamasında Hz.Hüseyin'in inti-

---

[47] Taberî, *Târîh,* VII/172,173; Belâzürî, *Ensâb*, III/434; İbn A'sem, VIII/316,317; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/233; Ziriklî, III/99.

[48] Isfahânî, Ebü'l-Ferac Ali b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Eğânî*, Beyrut, Thz, XII/228.

[49] Isfahânî, *el-Eğânî,* XII/228.

kamının alınması ve hareketin Ehl-i Beyt'le ilgili bazı ideallere dayandırılmasıdır. Temel farklılık noktası ise, bu hareketlerin liderleri konumundaki insanların Ehl-i Beyt zürriyetinden olmadıkları gibi, onlarla herhangi bir ilişkiye girmemeleridir.

Bu grup içerisinde zikredebileceğimiz en çarpıcı örnek Tevvâbûn hareketidir.[50] Tevvâbûn hareketinin temel noktası Hz.Hüseyin'in intikamının alınması düşüncesidir. Öyle ki, bu hareket Hz.Hüseyin'i Kûfe'ye davet edip, daha sonra da onun şehid edilmesine seyirci kalan insanların, onun intikamını almak üzere bir araya gelmeleri ve mücadeleye girişmeleri hareketidir. Bu nedenle de hareket Tevvâbûn diye isimlendirilmiştir.[51] Hz.Hüseyin'i Mekke'den Kûfe'ye çağıran Süleyman b. Surâd, Müseyyeb b. Necebe, Abdullah b. Sa'd b. Nufeyl el-Ezdî, Abdullah b. Va'l et-Teymî ve Rifâ'a b. Şeddâd el-Becelî gibi isimleri bu hareketin liderliğinde görmemiz, bu tezi destekler mahiyettedir.[52] Onlar, Hz.Hüseyin'in şehid edilmesine kendilerinin sebep olduklarını, bu nedenle onun intikamını alacaklarını savunuyorlar,[53] Ümeyyeoğullarına karşı galip gelirlerse onun intikamını almış olacaklarına, şayet başarısız olurlarsa onun uğrunda şehid olacaklarına inanıyorlardı.[54] Süleyman b. Surâd başkanlığında Nuhayle'de toplanan Tevvâbûn güçleri, Hz.Hüseyin'in kabri başına giderek, intikam duygularını güçlendirici konuşmalar ve törenler yapmışlardır.[55] Bu hareketi bertaraf etmek için Ubeydullah b. Ziyad tarafından görevlendirilen Husayn b. Numeyr liderliğindeki güçler Şam'dan gönderilen destek güçleriyle birleşerek onlarla mücadele için hazır hale gelmişti. İki karşıt gücün karşı karşıya geldiği esnada, Husayn'ın onların isteklerini öğrenmek ve bu isteklerinden vazgeçirmek için çeşitli girişimlerde bulunduğunu görüyoruz. Onların bu istekleri arasındaki bazı hususlar, konumuz açısından önemli ipuçları vermektedir. Onlar bu isteklerinde, Ubeydullah b. Ziyâd'ın kendilerine teslim edilmesini, Abdülmelik'in halifelikten indirilmesini, Abdullah b. Zübeyr tarafından gönderilen görevlilerin

---

[50] Tevvâbûn Hareketi hakkında geniş bilgi için bkz: A.Turan Yüksel, İhtirastan İktidara Kerbela, Konya, 2001, s.124 vd.

[51] Beyâsî, Ebü'l-Haccâc Yusuf, *el-İ'lâm bi'l-Hurûbi'l-Vâkıati fî Sadri'l-İslâm*, Thk: Şefik Câsir Ahmed, Amman, 1987, II/269, 270; Abdüşşâfî, 478,479; Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini ve Siyâsî Muhalefet Partileri*, çev: Fikret Işıltan, Ank. 1989, s.116.

[52] Taberî, *Tarîh*, V/552; Belâzürî, *Ensâb*, VI/364; Beyâsî, II/261; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/158, 159.

[53] Taberî, *Tarîh*, V/557; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII/255; Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, III/101; Belâzürî, *Ensâb*, VI/364, 365; Beyâsî, II/262 vd.

[54] Yusuf el-'Iş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, Beyrut, 1996, s.194.

[55] Belâzürî, *Ensâb*, VI/366-370.

Kûfe'den çıkartılmalarını ve hilâfetin Ehl-i Beyt'e bırakılmasını istemişler, karşı taraf ise bu istekleri reddetmişlerdir.[56]

Bu süreçte ortaya çıkan ilk ciddi hareket olarak ifade edebileceğimiz bu girişimi geniş bir bakış açısıyla değerlendirmeye tabi tuttuğumuz zaman, Hz.Hüseyin'in intikamını alma iddiasından başka Ehl-i Beyt davası veya Ehl-i Beyt zürriyeti ile ilgili bir tarafının olmadığını görürüz. Nitekim bu harekete katılanların bedevî Arap kabilelerine mensup kimseler olduğu[57] ve içlerinde Ehl-i Beyt zürriyetinden kimsenin bulunmaması gerçeği bu tespiti desteklemektedir. Yine onların Mekke'de bulunan Muhammed İbnü'l-Hanefiyye veya kendisini onun gönderdiğini iddia eden Muhtar es-Sekafî ile de herhangi bir ilişkiye girmemiş olmaları[58] yukarıda ifade ettiğimiz, istekleri içerisinde "hilâfetin Ehl-i Beyt'e bırakılması" isteklerinde ne kadar samimi olduklarını, diğer bir ifâde ile, böyle bir istekle neyi arzu ettiklerinin belirsizliğini göstermektedir. Diğer taraftan onların bu isteklerinin, tarih kaynaklarının çoğunda zikredilmemiş olması, bu hususun daha sonraki oluşumların tesiriyle rivâyetlere girmiş olabileceği ihtimalini de gündeme getirmektedir. Nitekim İbn Kesîr, Süleyman b. Surâd ve taraftarlarının bu isteklerinde sadece Ubeydullah b. Ziyad'ın kendilerine teslim edilmesini istediklerini nakletmektedir.[59]

Bu konuda verebileceğimiz diğer bir örnek de Hucr b. Adiy hareketidir. Bu hareketi bizim konumuzla ilgili kılan yön temelde bu hareketin Hz.Ali aleyhine yapılan bazı uygulamalardan kaynaklanan tepkiyle başlaması ve bu yönüyle bir Ehl-i Beyt taraftarı hareketi gibi algılanmış olmasıdır.[60] Hucr'u harekete geçiren ilk nedenin Kufe valisi Muğire b. Şu'be'nin Hz.Ali'yi ve Hz.Osman'ın katillerini kötüleyen konuşma yapması olduğu[61] belirtilirken aynı zamanda onun hareketinin arkasında diğer bazı sebeplerin olduğu şüphesi her zaman varlığını kotumuştur. Mesela Hucr, Hz.Ali'ye kötü sözler söylenmesine karşı çıkıp tenkit ederken bu esnada valiye: "Geldiğinden beri vermediğin atâlarımızı ver be adam...." diye seslenmiştir.[62] Bu ifade hareketin arka planında rahatsız-

---

[56] Belâzürî, *Ensâb*, VI/370, 371.
[57] Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, İst.,1984, s.128, 129; Watt, 50.
[58] Taberî, *Tarîh*, V/560, 561; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII/248.
[59] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII/254.
[60] Hucr b. Adiy hareketi hakkında geniş bilgi için bkz.: İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, Ank., 1990, s.229 vd.
[61] Taberî, *Târîh*, V/254; Ya'kûbî, II/230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/472, 473; Isfahânî, *el-Eğânî*, XVII/133.
[62] Taberî, *Târîh*, V/254; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/473.

lığı ortaya çıkaran nedenler arasında maddi birtakım unsurların bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Ehl-i Beyt kavramının istismar edilişinin en tipik örneği Muhtar es-Sekafi hareketi olmuştur. Bu hareketi Ehl-i Beyt'le ilgili kılan, harekete liderlik yapan ve hareketi sürükleyen Muhtar es-Sekafî'nin, Ehl-i Beyt'in kanını taleple yola çıkması ve Muhammed İbnü'l-Hanefiyye ile ilişki kurup kendisini onun görevlendirdiğini iddia etmesidir. Hareketin temel çıkış noktası, Hz.Hüseyin'in kanını talep olmasının yanında, Ehl-i Beyt tabirinin kavram olarak sıkça kullanılması ve ileride Şîa akîdesini oluşturacak olan "Mehdî", "Vasî" gibi kavramlar ile bunlar etrafındaki düşüncelerin bu esnada şekillenmeye başlaması bu hareketin bu açıdan önem ve farklılığını ortaya koymaktadır.[63] Emevî idaresine karşı duyulan tepki ve Hz.Hüseyin'in intikamının alınması düşüncesi, diğer hareketlerde olduğu gibi bu hareketin de çıkış zeminini hazırlayan en önemli unsurlar olmuştur.[64] Muhtar, Medine'den ayrılıp Kufe'ye giderken Muhammed İbnü'l-Hanefiyye ile görüşmüş ve onu Ehl-i Beyt'in kanını talep edeceğinden haberdar etmiştir.[65] Kûfe'de Muhtar es-Sekafî hareketi Tevvâbûn hareketi ile eş zamanlı gelişmiş ancak o Hz.Hüseyin'in kanını talep hakkının kendisine ait olduğunu çünkü kendisini Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin görevlendirdiğini iddia ederek bu harekete katılmamıştır.[66] Belâzürî, onun Kûfe halkına: "Beni Vâsî oğlu Mehdî Muhammed b. Ali, emîn, vezir ve seçilmiş bir emîr olarak size gönderdi. Bana, haramları helallaştıranlarla savaşmayı ve Ehl-i Beyt'in kanını talep etmeyi emretti" dediğini haber vermektedir.[67] Muhtar es-Sekafî Tevvâbûn hareketinin başlamasıyla birlikte Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe valisi Abdullah b. Yezîd tarafından tutuklanmıştı. O hapiste iken Rifâ'a b. Şeddâd'a yazdığı bir mektupta: "Ben görevlendirilmiş emîrim. Güvenilir bir kimse ve ordu komutanıyım. Zalimlerle savaşıp din düşmanlarından intikam alacağım. Sizi Allah'ın kitabına, Peygamber'in sünnetine, Ehl-i Beyt'in kanını talep etmeye, zayıfları korumaya ve haramları helallaştıranlarla savaşmaya çağırıyorum..."[68] Muhtar'ın

---

[63] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 211 vd.

[64] Hüseyin Muhammed Süleyman, *Ricâlü'l-İdâra fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Suûdiyye, 1983, s.271; Yusuf el-'Iş, 196.

[65] İbn Sa'd, V/98; Belâzürî, Ensâb, VI/378.

[66] Ya'kûbî, II/258; Dîneverî, 265; Suyûtî, Celalüddin Abdirrahman b. Ebibekir, *Tarîhu'l-Hulefâ*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 1995, s.234; İbn Kesîr, VIII/290; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/163.

[67] Belâzürî, *Ensâb*, VI/367.

[68] Taberî, *Tarîh*, V/606; Belâzürî, *Ensâb*, VI/374; İbn A'sem, V-VI/250; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/214, 215.

bu faaliyetlerinin devam ettiği esnada biz sürekli olarak "Ehl-i Beyt'in kanını talep etme" ilkesinin vurgulandığına şahit olmaktayız.[69]

Ubeydullah b. Ziyâd komutasındaki Emevî ordusu ile İbrahim b. el-Eşter komutasındaki Muhtar es-Sekafî güçleri karşı karşıya geldiklerinde, İbrahim'in ordusuna yaptığı konuşma yine konumuzla ilgili unsurlar taşıması yönüyle önemlidir. Bu konuşmasında şöyle demiştir: "Ey dinin yardımcıları, hak taraftarları ve Allah'ın askerleri... İşte Hz.Peygamber'in kızının oğlu olan Hüseyin b. Ali'nin katili Ubeydullah b. Mercâne. O, Hüseyin'le, çocuklarının ve kadınlarının arasını ayıran, gözlerinin önünde akıp duran Fırat suyundan içmelerine mani olan, evine ve ev halkına dönmesine veya Allah'ın geniş arazisinde bir yere gitmesine imkan vermeyen onu ve ehlini öldüren kişidir. Allah'a yemin olsun ki, onun Rasûlüllah'ın, Allah'ın kendilerinden her türlü kusuru giderip tertemiz kıldığı mutahhar Ehl-i Beyt'ine yaptıklarını Firavun bile İsrailoğulları'na yapmamıştır. İşte Allah onunla bizi şimdi karşı karşıya getirmiştir. Allah sizlerin sadece Hz.Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine yapılanlara kızarak yola çıktığınızı pekala bilmektedir."[70] Bu konuşmadan sonra başlayan çarpışmada Emevî ordusu hezimete uğratılmış, başta Ubeydullah b. Ziyâd olmak üzere birçok kişi öldürülmüştür.[71] Kısmî bazı başarılar elde etmişsede bu hareket uzun süreli olmamıştır. Muhtar es-Sekafî güçlerinin dağıtılıp kendisinin de Kûfe'deki valilik sarayına sıkıştırıldığı esnada: "Ben, Arabın şereflilerinden bir adamım. İbn Zübeyr'in Hicaz'a, Necde'nin Yemâme'ye ve Mervan'ın Şam'a hükmettiklerini, oralara sahip olduklarını gördüm. Ben neden bunlardan biri olmayayım..? Burayı (Kûfe ve Basra'yı) bu düşünce ile aldım. Ancak ben Arapların nedâmet duydukları Ehl-i Beyti Nebî'nin intikamını isteyerek hareket ettim.." dediği rivayetlere yansımıştır.[72] Hareketin her aşamasında Ehl-i Beyt'ten dem vuran ve onların kanını talep için yola çıktığını idda eden Muhtar'ın gerçek niyet ve düşüncesinin ne olduğunu bu satırlar çok net olarak ortaya koymaktadır.

Siyâsî ve fikrî mücadelelerin ortaya çıkardığı bu sosyal çalkantı sonuçta, müslümanlar arasındaki görüş farklılıklarına bağlı olarak İslam toplumunu îtikâdî alanda iki guruba bölmüştür. İşte müslümanların acı tecrübelerle sarsıldığı bu dönemde tâbir olarak Ehl-i Beyt, Arap toplumu içerisinde daha önceki

---

[69] Taberî, *Tarîh*, VI/15,16; Belâzürî, *Ensâb*, VI/385, 386; İbn A'sem, V-VI/257 vd.; Dîneverî, 265; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VIII/265.

[70] Taberî, *Tarîh*, VI/88; Belâzürî, *Ensâb*, VI/425; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII/281.

[71] Halîfe b. Hayyât b. Ebi Hubeyre, *Tarîhu Halîfe b. Hayyât*, Thk: Mustafa Necib Fevvâz, Beyrut, 1995, s.164,165; Belâzürî, *Ensâb*, VI/426; Dîneverî, 270, 271.

[72] Taberî, *Târîh*, VI/107.

dönemlerde ifade ettiği anlamdan farklı bir yapıya dönüşerek, kavram olarak yeni bir görünümle ortaya çıkmıştır.

Ehl-i Beyt kavramının bu dönem içerisinde revaçta olmasının psiko-sosyal temellerinin de unutulmaması gerekir. Öyle ki, asabiyet ruhunun beslediği Hâşimî taraftarlığı, Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'in karşılaştığı kötü muamele ve mücadeleler nedeniyle onlar çevresinde sabit bir kitlenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Emevî halifelerinin uygulamaları ortaya çıkan bu taraftarlığın marjinal bir yapıya bürünmesine katkı sağladığı da bilinen bir gerçektir. Bu taraftarlığın, neden Hicaz veya diğer bir bölgede değil de Irak bölgesinde zuhûr ettiği ise ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Hz.Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine karşı tüm müslümanlar tarafından duyulan sevgi ve saygı unsurlarının da beslediği bu olgu, tabire giydirilen yeni anlamla, Ehl-i Beyt taraftarlığı şekline dönüşmüştür. Ancak, Ehl-i Beyt fertlerinin hayatta olduğu dönemde Ehl-i Beyt taraftarlığı şeklindeki bir oluşumun varlığından söz etmemiz oldukça zordur. Bunun, genel tarih içerisinde de bir çok örneğini gördüğümüz belirli bir kişi veya fikir çevresinde ortaya çıkan oluşumların genelde o kişinin vefatından sonra şekillenip belirgin hale gelmesi sosyal gerçeğiyle de izah edilmesi mümkündür. Zira Ehl-i Beyt fertlerinin siyâsî faaliyetlerinde de çok açık bir şekilde görüleceği gibi, onların böyle bir gurup oluşturma ve taraftar toplama gayretleri olmamıştır. Öyleyse bu gurubun oluşum temellerinin onlara bağlanması doğru bir temellendirme olmayacağı gibi, böyle bir iddia da gerçekleri yansıtmayacaktır.

Kavram olarak bozulma sürecinin başladığı bu dönemden sonra Ehl-i Beyt, kelime anlamıyla temellenen Kur'an ve hadis yorumundan uzaklaşıp bir gurubun siyâsî ve îtikâdî sisteminin temeline oturtulan bir "Mefhum" haline gelmiş ve bu gurup içerisinde tek taraflı olarak tartışmaya kapatılmıştır. Bununla beraber İslam dünyasında o gün olduğu gibi bugün de istismar ve tartışmaların devam ettiği yine sahip olduğu yapı ve özellikler nedeniyle belki daha uzun yıllar devam edeceği karşı çıkılamaz bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

EBEVEYN VE ÇOCUKLAR ARASI MADDÎ İLİŞKİLERDE ADÂLET/EŞİT MUÂMELE[*]

Dr.Halit ÇALIŞ[**]

"Allah'tan sakının ve çocuklarınız arasında âdil olun"
Buhârî, "Hibe", 12,13; Müslim, "Hibât", 13; Ebu Dâvûd, "Buyû'", 83.

"İnsanoğlu fıtraten, başkalarının kendisine tercih edilmesi halinde,
söz konusu şahsa karşı kimi görevlerinde ihmal gösterme özelliğine sahiptir."
Şâfiî, İhtilâfu'l-hadîs, 584.

Giriş

Anne baba ve çocuklar arasında yoğun bir duygusal bağ sözkonusudur. Sevgi, şefkat, merhamet gibi ruhî-ahlâkî değerlerle birbirlerine bağlı olan bu insanların karşılıklı ilişkileri, aynı zamanda toplumun en küçük nüvesini teşkil eden aileyi meydana getirmeleri bakımından, sağlıklı bir toplum inşasının temel belirleyicisi konumundadır. Bu noktada, çocuğa güzel isim koymadan dinî terbiye ve eğitimine kadar bir dizi ağır sorumluluğu omuzlarında taşıyan ebeveynin, dinî-ahlakî değerlerle yoğrulmuş samimi, tutarlı, dengeli kişiliği, çevresiyle uyumu ve davranışlarındaki ahenk son derece önemlidir. Çünkü insanlığın devamını sağlayan çocukların, kişilik kazanmasında, sevgiyle yoğrulmasında,

---

[*] * Bilindiği gibi adâlet ve eşitlik, biri diğerinin yerini tutan kavramlar değildir. Fakat bu çalışmada adâlet ve eşitlik kavramları aynı anlamda kullanılmıştır. Yani bu meselede adâlet ancak eşit muamele ile sağlanabilmektedir. Nitekim birazdan görüleceği üzere maddî ilişkilerde adâlet/eşitlik kriteri konusundaki tercihimiz de miras hisselerinin değil, birine ne verildi ise diğerine de o kadar verilmesi yani eşitlik ilkesinden yana olmuştur. Adâlet ve eşitlik kavramları için bkz. Aral Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine,* Filiz Kitabevi, İstanbul, s.37-43

[**] Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, halitcalis@hotmail.com

ruh dünyalarının şekillenmesinde, aile içi ve sosyal çevreyle olan uyum ve münasebetlerinde ana-babalar etkin rol üstlenmektedirler. Ebeveynin her türlü tutum ve davranışı, çocuklarının hayatına mutlaka yansır, olumlu ya da olumsuz tezahürleri olur. Kardeşler arası ilişkiler ve hatta bizzat ana-babaya karşı sergilenen davranışlar, gönüllerde beslenen duygular hep ilk izlerini ebeveynden alır. Dolayısıyla ebeveynin, hissî bazı duygularına hakim olmaları mümkün olmayabilir ama, hiç olmazsa bu duyguların dışa yansıma biçiminde olabildiğince hassasiyet göstermesi son derece önemlidir. Yani çocukların hiçbir zaman ebeveynleri ve kardeşleri hakkında kötü düşünceler beslememesi ve ebeveynin de buna fırsat vermeme noktasında itina ile hareket etmesi bir zorunluluktur.

Yaşanılan tecrübeler göstermektedir ki, özellikle kardeşler arası geçimsizlik, çekememezlik, kavgaya varan çatışmalar, ebeveyne karşı hürmette kusur gibi insanî ve dinî bakımdan hoş görülmeyen durumların hemen tamamının kaynağında maddî sebepler yatmaktadır. Ana-babanın, çocukları arasında maddî bakımdan ayırım yapması bu sebeplerin en başında gelmektedir. Zira genellikle ebeveynin şefkat ve merhamet duygularıyla ya da kibir, gurur sonucu veya çocuklarından birinin/bir kısmının fikir dünyası ve yaşam biçiminin kendisininki ile örtüşmesi, ana-babaya karşı hürmet ve saygısı, maddî hizmetleri... gibi saiklerle çocukları arasında maddî bakımdan ayırım yaptıkları; küçükle büyük, erkekle kız, evli ile bekar, hasta olanla sıhhati yerinde olan... çocuklarından bazısını diğerlerine göre üstün tuttukları görülmektedir. İşte bu tür tutum ve davranışlar, ana-babasının kendisini diğer kardeşlerinden az sevdiğini, hep onları kayırdığını görün/düşünmeye başlayan çocukların, kardeşleriyle geçimsizlik ve ebeveyninin hukukuna riâyetsizlik gibi davranışlar sergilemesine yol açmaktadır. Zira **İmâm Şâfiî** (204/819)'nin de ifade ettiği gibi insanoğlunda, başkalarının kendisinden üstün tutulması halinde, söz konusu şahsa/şahıslara karşı görevlerinde ihmal gösterme özelliği bulunmaktadır.[1] Böylece asıl görevi evlatlarına dinî terbiye verme, kardeşlik, saygı, sevgi aşılama olan ebeveyn bir anda kin, nefret, düşmanlık, saygısızlık gibi hallerin kaynağı haline gelebilmektedir. İşte bu noktada söz konusu mahzurları bertaraf etme bakımından ana-babaların, çocuklarıyla olan maddî ilişkilerinde son derece dikkatli davranmaları gerekmektedir.

Hemen şunu ifade edelim ki, denge ve adâlet esasları üzerine kurulmuş olan İslâm hukuku, ebeveyn ve çocuklar arası ilişkilerde de aynı esası muhafaza etmiş, bir taraf yararına diğerini ihmal etmemiştir. Bu cümleden olmak üzere

---

[1] Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, Beyrut 1413/1993, (el-Ümm'le birlikte)., 584.

çocukların, dünyaya gelmelerine vesile teşkil eden, onları binbir zorluklarla büyütüp yetiştiren ana-babalarına itaatte kusur göstermeme, iyilikle muamelede bulunma, yaşlandıklarında koruyup gözetme, yanlarında sesini yükseltmeme, saygısızlık olarak kabul edilen ve edebe muğâyir her türlü söz ve davranıştan kaçınmaları zorunludur. Her halde şu âyetler bu görevleri ifade etme bakımından yeterlidir: *"Allah'la beraber bir başka tanrı edinme ki kendini kınanmış ve bir başına bırakılmış olarak bulmayasın. Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve ana-babaya iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri ya da her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine "üff" bile deme, onları azarlama, ikisine de saygılı, yüceltici sözler söyle, onlara alçak gönüllüce ve acıyıp-esirgeyerek kol-kanat ger ve: "Ey Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirip terbiye ettilerse, şimdi de sen onlara (öylece) rahmet et!" diyerek dua et."*[2] *"Biz insana, ana-babasına karşı iyi davranmasını emrettik: annesi onu nice acılara katlanarak karnında taşıdı ve aynı şekilde nice acılarla doğurdu. Annesinin onu taşıması ile sütten kesilmesi otuz ayı buldu. Nihayet insan tam olgunluğa erişip kırk yaşına vardığında (dürüst ve erdemli biri olarak), "Ey Rabbim!" diye yakarır. "Bana ve anne babama lütfettiğin nimetler için şükretmemi ve senin kabulüne mazhar olacak (şekilde) doğru ve yararlı şeyler yapmamı nasip et, soyumdan gelecekleri de salihlerden eyle. Doğrusu ben tam bir pişmanlık içinde sana döndüm ve ben gerçek Müslümanlardanım."*[3]

Çocuklar için söz konusu olan bu durum aynen ana-babalar için de geçerlidir. Yani ebeveynin de, Allah'ın bir emaneti ve lütuf ve merhametinin eseri olmak üzere insanoğluna bahşettiği en büyük nimetlerinden olan çocuklarına, İslâm terbiyesi verme, din ve dünyaları için zorunlu eğitimi sağlama, çocuklar arasında hissî ya da maddî anlamda adâleti gözetme gibi görevleri bulunmaktadır. Zira adâletsizlik kin, nefret, düşmanlık gibi çirkin durumların oluşmasına yol açmaktadır. Bunun içindir ki *Peygamber Efendimiz "Allah'tan sakının ve çocuklarınız arasında âdil olun"*[4]; *"Bir öpücükle bile olsa çocuklarınız arasında ayırımcılık yapmayın"*[5] buyurmuştur. İşte biz bu çalışmada, Kur'ân'ın çizdiği genel adâlet çerçevesi ve yukarıdaki hadislerde çocuk özelinde ifadesini bulan

---

[2] İsrâ 17/22-24.

[3] Ahkâf 46/15. Ayrıca bkz. Lokmân 31/14.

[4] Buhârî, "Hibe", 12,13; Müslim, "Hibât", 13; Ebu Dâvûd, "Buyû'", 83.

[5] Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk: Habîburrahmân el-A'zamî, üçüncü baskı, Beyrut 1403/1983, I-XI. IX,99-100, nr.16501. Krş. Köse Saffet, *"Anne-Babanın Bağış (Hibe) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayırımcılık"*, Mehir, sy.4, Konya 1999, (s.14-20), s.18.

adâlet ilkesinin, çocuklar ile ebeveyn arasındaki malî işlemlere ve özellikle teberrûlara nasıl yansıdığını tespite çalışacağız.

Öncelikle konuyla ilgili deliller sunulacak, daha sonra da bu delillerin İslâm hukukçuları tarafından nasıl bir tahlile tabi tutulduğu ve ne tür yorumların/ictihadların geliştirildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Malî tasarrufun hukukî niteliği ve ilgili şahıslar bakımından konunun kapsamının belirlenmesini müteakip, bu konuda adâletin nasıl gerçekleşmiş olacağı, diğer bir ifadeyle adâlet kriteri üzerinde durulacaktır.

A. Deliller

Kur'ân-ı Kerîm'de her vesileyle ve her konuda adâlete vurgu yapılıp, sevgi, şefkat, acıma, gazap, öfke gibi fıtrî duygu ve özelliklerin insanlararası ilişkilerde adâletsizliğe yol açmaması gereği belirtilmekle birlikte[6], bu hususun, ebeveynin çocuklarıyla olan malî ilişkilerine yansımasıyla ilgili doğrudan herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak *Kur'an*, ana-babanın tutum ve davranışlarının çocuklar tarafından ne şekilde algılanabileceğini ve bunun ne tür felaketlere yol açabileceğini göstermesi bakımından, kıssaların en güzeli (*ahsenü'l-kasas*) diye isimlendirilen *Yûsuf kıssası*nda, **Yûsuf** ve kardeşleri arasında yaşanan olaylara dikkat çekmektedir. Buna göre babaları **Yakub**'un, **Yûsuf** ve kardeşini kendilerinden daha çok sevdiğine inanan kardeşler, **Yûsuf**'u öldürmek ve böylece babalarının sevgisinin yalnızca kendilerine yönelmesini istemişlerdir. *"Gerçek şu ki, Yûsuf ve kardeşlerinin kıssasında hakikati arayanlar için çıkarılacak nice dersler vardır. Bir vakit Yûsuf'un kardeşleri kendi aralarında şöyle konuşuyorlardı: "Birbirine sıkı sıkıya bağlı bir topluluk olduğumuz halde, Yûsuf ve kardeşi*[7] *babamızın gözünde daha değerli/daha sevgili; gerçek şu ki, babamız açık bir yanılgı içerisinde!". (İçlerinden biri): "Yûsuf'u öldürün yahut onu uzak bir yere götürüp bırakın ki böylece babanız sevgi ve alakasıyla yalnızca size kalsın ve siz de bundan sonra artık tövbe edip iyi insanlar olursunuz" dedi. Bir diğeri: "Hayır Yûsuf'u öldürmeyin!" diye söze karıştı,*

[6] Mâide 5/8; En'am 6/152; Nûr 24/2.

[7] İsminin Bünyamin olduğu söylenen bu çocuk, Hz. Yûsuf'un ana-baba bir yani, öz kardeşi, ötekiler ise üvey kardeşleriydiler (baba bir, ana ayrı).

"Eğer mutlaka bir şey yapmanız gerekiyorsa, onu bir kuyunun dibine atın; nasıl olsa onu orada bir kervan bulup yanına alır."[8]

Âyetlerde daha sonra **Yûsuf**'un kardeşlerinin bu görüşte birleştikleri, **Yûsuf**'un kendileri ile birilikte gezip oynamasına izin vermesi için babalarını ikna ettikleri ve ona bir zarar vermeyeceklerine dair söz verdikleri, nihayet **Yûsuf**'u bir kuyuya atıp ağlayarak babalarına gelip, onu bir kurdun kaptığını söylediklerinden söz edilir.[9]

Kur'ân, ebeveyn ve çocuklar arası ilişkiler konusuna bu şekilde genel adâlet ilkesi bağlamında yaklaşırken, hadislerde, ebeveynin çocukları ile olan malî münasebetleriyle ilgili daha detaylı bir takım tavsiye ve hükümlere yer verildiğini görmekteyiz. Her şeyden önce *Rasûl-i Ekrem*, genel bir ifadeyle ana-bananın çocukları arasında adâlete riâyet etmesini istemiştir. *"Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında âdil olun."*[10] Öte yandan ensârdan ilk dünyaya gelen şahıs olan **Nu'mân b. Beşîr**'in[11] haber verdiğine göre, babası **Beşîr**, **Nu'mân**'a bir miktar mal (bahçe veya köle)[12] bağışlamış (hibe)[13], fakat annesi **Amra bt. Ravâha**, bu duruma *Hz. Peygamber*'in şâhitlik etmesini, aksi taktirde buna rızâsının olmadığını belirtmiştir. Olayın devamını **Nu'mân**'dan dinleyelim:

Bunun üzerine babam, *Hz. Peygamber*'e gitti ve bana olan hibesine şâhitlik etmesini istedi. Daha sonra *Rasûl-i Ekrem* ile babam arasında şöyle bir diyalog yaşandı:[14]

-"Nu'mân dışında başka çocukların var mı?"

-"Evet, var"

---

[8] Yûsuf 12/7-10.

[9] Yûsuf 12/10 vd.

[10] Buhârî, "Hibe", 12,13; Müslim, "Hibât", 13; Ebu Dâvûd, "Buyû'", 83.

[11] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1380/1960, VI,53.

[12] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Bulâk 1300 baskısından ofset, Beyrut, tsz., V, 156; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., XIII,145,146. Müslim'deki bir rivâyette hibe edilen şeyin, bir köle olduğu belirtilmiştir. Bkz. Müslim, "Hibât", 12.

[13] Bazı kaynaklarda bu bağış işleminin sebebi şu şekilde açıklanmaktadır: Beşîr'in eşi Amra, sırf Nu'man'a has bir bağışta bulunmadığı sürece, çocuğun terbiye ve bakımını yapmayacağını söylemiş, bunun üzerine Beşîr de eşinin gönlünü hoş etmek için Nu'man'a bir bahçe ya da köle bağışlamıştır. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V,156; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,146.

[14] Hiçbir hadis metninde bu diyalog, bu şekilde tam olarak yer almamakta, değişik rivayetlerde diyalogda söz konusu edilen bazı hususların da bulunduğu görülmektedir. Bir bütünlük arzetmesi bakımından biz, bu rivayetleri birleştirerek tam bir metin oluşturduk.

-"Diğer çocuklarına da aynı şekilde hibede bulundun mu?"

-"Hayır"

-"Peki bütün çocuklarının sana karşı iyilik ve merhamette eşit olmasından hoşlanmazmısın?"

-"Elbette hoşlanırım"

-"Öyleyse iyi dinle! Bilesin ki, çocukların arasında âdil davranman, onların senin üzerindeki haklarındandır. Aynı şekilde senin de onlar üzerinde, sana iyilikle muamelede bulunmaları hakkın vardır. Şu halde Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında âdil olun."

Allah Rasûlü'nün bu sözleri üzerine babam hibesinden rucû etti.[15]

Aynı olayın anlatıldığı diğer bazı rivayetlerde Hz. Peygamber, **Nu'mân**'ın babasına: "Çocuklarını birbirine eşit tut"[16]; "Diğer çocuklarına da eşit muamele ettin mi?"[17]; "Bağışladığın şeyi geri al"[18]; "Bu doğru değil, ben yalnızca hakka (doğru, meşrû olana) şâhitlik ederim"[19]; "Beni buna şâhit tutma, çünkü ben cevr'e (zulüm, haksızlık) şâhitlik etmem"[20]; "Öyleyse buna başkasını şâhit tut"[21] gibi beyanlarda da bulunmuştur.

Diğer yandan aynı olayın söz konusu edildiği rivayetlerin bir kısmında **Beşîr b. Sa'd**'ın, oğlu **Nu'mân**'a bağışta bulunduğu sırada **Nu'mân**'ın henüz çocuk olduğu, hibe gerçekleşip bir yıl geçtikten sonra annesi **Amra bt. Ravâha**'nın *Hz. Peygamber*'in, bu işleme şahitlik etmesini istediği şeklinde ayrıntı bilgiler de bulunmaktadır.[22]

Aynı şekilde ana-baba ve çocuklar asarı ilişkiler hakkında *"Çocuklarınızı birbirine yakın tutun"*[23] buyuran *Hz. Peygamber*, şu hadisle de meselenin azametinin ne derece büyük olduğunu gözler önüne sermiştir: *"Öpücük konusunda bile olsa çocuklarınızı birbirine eşit tutun."*[24]

---

[15] Bkz. Muvattâ, "Akdiye", 39; Abdürrezzâk, Musannef, IX,96-98; Buhârî, "Hibe", 12,13; Müslim, "Hibât", 9-19; Ebu Dâvûd, "Buyû'", 83.
[16] Abdürrezzâk, Musannef, IX,97;
[17] Abdürrezzâk, Musannef, IX,98;
[18] Muvattâ, "Akdiye", 39; Abdürrezzâk, Musannef, IX,96; Buhârî, "Hibe", 12; Müslim, "Hibât", 9,10,12
[19] Abdürrezzâk, Musannef, IX,98; Müslim, "Hibât",19.
[20] Abdürrezzâk, Musannef, IX,97; Müslim, "Hibât", 14,15,16.
[21] Müslim, "Hibât", 17.
[22] Müslim, "Hibât", 14.
[23] Abdürrezzâk, Musannef, IX,98; Müslim, "Hibât", 18.
[24] Abdürrezzâk, Musannef, IX,100.

Ebeveynin çocuklarıyla olan malî ilişkileri hadislerde bu şekilde ele alınmış olmakla birlikte, ashabtan bazılarının, çocuklarına, söz gelimi bağışta bulunma konusunda adâlete riâyet etmediklerini gösteren rivâyetler de vardır. **Hz. Aişe**'nin anlattığına göre, babası **Ebu Bekir** (ra), kendisine *Gâbe* denilen yerde toplanıp yararlanması için (tahsîsât) 20 vesk[25] hurma bağışlamıştır. Yatağa düşüp vefatı yaklaştığında/ölümcül hastalık halinde **Âişe**'yi çağırmış ve ona şunları söylemiştir: *"Kızım vallahi ölümümden sonra senin zengin olman herkesten daha çok beni sevindirir, fakir kalman da en çok benim zoruma gider. Sana toplayıp yararlanman için 20 vesk hurma bağışlamıştım. Şimdiye kadar topladıkların senindir fakat, bugün artık bu mal mirasçıların, yani seninle birlikte diğer iki erkek ve iki kız kardeşinindir. Dolayısıyla mevcut malı, Allah'ın kitabında gösterdiği şekilde (miras hükümlerine göre) aranızda paylaşın."* Babasının bu açıklaması üzerine **Hz. Âişe**, *"Babacığım! Allah'a yemin olsun ki, bana bağışladığın mal ne kadar olursa olsun onu vârislere bırakırım. Kız kardeşlerimin birisi Esmâ'dır, ya diğeri kim?"* diye sormuş, **Ebu Bekir** de cevaben: *"Harice'nin karnındaki çocuktur. O çocuğun kız olacağını sanıyorum; ona iyi davranın"* demiştir.[26] Daha sonra **Hz. Ebu Bekir**'in öngörüsü gerçekleşmiş ve gerçekten de **Hârice**, bir kız çocuğu doğurmuş, adı da **Ümmü Gülsûm** konulmuştur.[27]

Öte yandan **Abdürrezzâk** (211/826)'taki bir rivayette, **Hz. Ebu Bekir**'in, kızı **Âişe**'ye böyle bir açıklama yapmak istemesinin, **Âişe**'yi diğer çocuklarına üstün tutma, onu kayırma endişesinden kaynaklandığı belirtilmektedir.[28]

Aynı şekilde muhaddis **Beyhakî** (458/1065), **Hz. Ömer**'in de oğlu **Âsım**'a, diğer çocuklarına göre farklı muamelede bulunduğunu, diğerlerine bir şey vermemesine rağmen **Âsım**'a bir miktar bağışta bulunduğunu söylemekte-

---

[25] 1 vesk= 60 sa' etmektedir. Ancak bir sa'ın kğ karşılığı Hanefîler ile cumhur İslâm hukukçuları arasında ihtilaflıdır. Hanefîlere göre 1 sa'=3.25 kğ iken, cumhur hukukçulara göre 1 sa'=2.04 kğ'a tekâbül etmektedir. Şu halde Hz. Ebu Bekir'in, kızı Âişe'ye toplayıp yararlanması için bağışladığı hurma Hanefîlere göre 1 vesk=60x3.25=195 kğ, 195x20=3900 kğ yani yaklaşık 4 ton; cumhûr İslâm hukukçularına göre ise, 1 vesk=60x2.04=122 kğ, 122x20=2440 kğ yani yaklaşık 2.5 tondur. Bkz. Ali Cum'a Muhammed, *el-Mekâyîl ve'l-mevâzîn eş-Şer'iyye*, Kahire 1998. s.63-64.

[26] Muvattâ, "Akdiye", 40; Abdürrezzâk, Musannef, IX,101,102.

[27] Bâcî, *el-Münteķâ*, Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, Beyrut (Kahire 1332 baskısından tıpkı basım), VI,104. Krş. Köse, A.g.mkl., 17.

[28] Bkz. Abdürrezzâk, Musannef, IX,101-102.

dir.[29] **Beyhakî**, **Hz. Ömer**'in oğlu **Abdullah**'ın da, ensâra mensup bir şahıstan satın aldığı araziyi oğlu **Vâkıd**'a bağışladığını söyler. Ancak burada bağışta bulunulan şahsın durumuyla ilgili bir ayrıntı dikkat çekmektedir. Buna göre **Vâkıd**, fakirdir (miskîn) ve bağış sırf **Vâkıd**'ın şahsıyla sınırlı tutulmuştur, çocuklarını kapsamamaktadır.[30] Bu arada çocuklarından bir kısmına bağışta bulunanlar arasında **Abdurrahmân b. Avf**'ın da olduğunu ve **Ümmü Gülsûm**'den olma çocuğuna[31] bağışta bulunduğunu görmekteyiz.[32]

Anne-babanın çocukları ile olan mali ilişkilerinde adâlet ve eşitlik kuralına riayet etmelerinin hukukî bir zorunluluk olup olmadığı meselesi ile ilgili deliller özetle bunlardan ibarettir. Nakledilen hadisler ve bazı sahabe uygulamasını yansıtan rivayet malzemesinin, İslâm hukukçuları tarafından belirli bir usul çerçevesinde tahlile tabi tutulduğu ve farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir.

B. Hukukî Görüşler

Ana-babanın çocukları ile olan malî ilişkilerinde adâleti gözetme zorunda olup olmadığı tartışması, aslında şu noktadan çıkmaktadır: Bir şahsın malının tamamını kendisine vâris olmayan yabancı birisine bağışlaması (hibe) caizdir ve bu husus İslâm hukukçuları arasında ittifakla sabittir.[33] Ancak bu genel kuralın (kıyâs), vârisler için de aynı şekilde işletilmesi mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle sözgelimi bir baba, kendisine vâris olmayan yabancı birisine bağışta bulunabildiği gibi çocuklarından birine de bağışta bulunabilir mi, çocukları arasında eşit davranmak zorunda mıdır, yoksa bir kısmını diğerlerine göre üstün tutabilir mi?

---

[29] Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, tah: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1414/1994, VI,178.

[30] Beyhakî, es-Sünen, VI,178.

[31] Bu olayla ilgili rivâyeti Şâfiî ve Tahâvî, "velede ümmi külsûm" şeklinde genel bir ifadeyle naklederken, İbn Hazm, "Ümmü Gülsûm'den olma kızı" şeklinde daha açık bir ifadeyle aktarmaktadır.

[32] Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 585; Tahâvî, *Şerh meâni'l-âsâr*, Kahire 1386/1966, IV,88; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, tah: Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî, Beyrut 1048/1988, VIII,98. Ebeveynin, çocuklarına bağışta bulunmasıyla ilgili hadislerin rivâyet ilimleri bakımından değerlendirmesi için bkz. Tahâvî, *Şerh meâni'l-âsâr*, IV,85; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,95-106; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, tah: Abdülmu'tî Emin Kal'âcî, Kahire 1414/1993, XXII,293 vd.; Zeylaî, *Nasbu'r-râye fî tahrîc ehâdîsi'l-Hidâye*, üçüncü baskı, Beyrut 1407/1987, IV,122-123; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 157; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,146-7; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Tahrîc: Halil Me'mûn Şîhâ, Beyrut 1419/1998, VI, 465; Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs an rudûd İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Kahire 1365, 21-22.

[33] İbn Rüşd, Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesıd, İstanbul 1985, II,275.

İşte bu noktada zikredilen hadisler, ebeveynin çocuklarına yapacağı hibede onlar arasında ayırım yapmasının doğru olmadığı konusunda açık bir fikir vermekle birlikte bunun kerâhete mi hamledileceği yoksa kesin bir yasaklama mı sayılacağı, daha teknik bir ifadeyle hadislerdeki nehyin yorumu fakihler arasında tartışmalı kalmış; İslâm hukukçularının bir kısmı bu konuyu hukukî müeyyideye bağlamayı zorunlu görürken, diğer bazıları ise buna gerek görmemiştir.[34] Fakat bununla birlikte, ebeveynin çocukları arasında adâletle ve eşitlikle muamele etmesinin müstehâb, aksi davranışın ise mekruh olduğunda İslâm hukukçuları ittifak halindedirler.[35]

Bu temel bilgilerden hareketle ana-babanın çocuklarıyla olan maddi ilişkilerinde adâleti gözetmesinin hükmü konusunda İslâm hukukunda üç ayrı görüş bulunduğunu görmekteyiz:[36]

1. Vücûp Görüşü

Ebeveynin, çocuklarına yönelik bağışlarında âdil davranması *vâciptir*. Zira konuyla ilgili hadislerde, bağış konusunda çocuklar arasında ayırımcılık yapma, tahrîm ifade eden nehiy kalıbıyla yasaklanmıştır. Dolayısıyla hukukî bir gerekçe olmaksızın ebeveynin, çocukları arasında teberrûda eşitliğe riayet etmemesi haramdır ve bunu yapan günahkârdır. Bu şekilde yapılan hukukî işlem de hiçbir sonuç doğurmaz, yani bâtıldır; ayrıca alınan malın iadesi gerekir. Öte yandan ana-babanın, çocukları arasında ayırımcılık içeren tasarruflarına şâhitlik etmek de caiz değildir.

İslâm fıkıh ekollerinden Hanbelî mezhebi[37], Zâhiriyye[38] ve İbâdiyye[39] mezhebleri ile ilk dönem müctehid ve hukukçularından **Urve b. Zübeyr**

---

[34] Bardakoğlu, *"Hibe"*, DİA, İstanbul 1998, (XVII,421-426). XVII,425.

[35] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1405,1984, V,388.

[36] Tahâvî, *Şerh meâni'l-âsâr*, IV,85; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,95-106; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, tah: Ali Muhammed Muavvıd-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1414/1994, VII,544; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXII,293 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II,275; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V,387 vd.; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 157; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,146-7; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 465; Miras, *Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, VIII,27-28; Mahmasânî, *el-Mebâdiu'ş-Şer'iyye ve'l-Kânûniyye fi'l-hacr ve'n-nafakât ve'l-mevârîs ve'l-vasıyye*, üçüncü baskı, Beyrut 1962, 193; Mevâfî, *ed-Darar fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Hober 1418/1997, I,156 vd.; Şibir, Muhammed Osman, *"Hudûdu'l-adl beyne'l-evlâd ve muâlecetu'l-cevr fih fi'l-Fıkhi'l-İslâmî"*, Dirâsât, sy:24, Amman 1997, (s.84-98), 85-86; Köse, A.g.mkl., 14-15.

[37] İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-fetâvâ*, Tahrîc: Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad 1418/1997, XXXI,166; İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-muvakkıîn an Rabbi'l-âlemîn*, Ta'lîk: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut 1973, II,329; Behûtî, *er-Ravdu'l-murbi' bi şerh zâdi'l-müstakni'*, tah: Muhammed Abdurrahman Avad, beşinci baskı, Beyrut 1414/1994, s.359.

(93/712), **İbrâhim en-Nehaî** (96/714), **Şa'bî** (103/721), **Mücâhid** (104/722), **Tâvus b. Keysân** (106/724), **Atâ b. Ebî Rabâh** (114/732), **İbn Şübrüme** (144/761), **İbn Cüreyc** (150/767), **Süfyân es-Sevrî** (161/777)[40], **İshâk b. Râhûye** (238/853) bu görüşü benimsemektedirler.

Vücûp görüşünü benimseyenlerden **Tâvus**, bu konudaki hassasiyetini, "Çok basit/önemsiz (şa'ra) bir şeyle de olsa çocuklar arasında ayırımcılık yapılamaz; ayırımcılık şeytan işidir ve bu tür bağışlar bâtıldır"[41] sözleriyle dile getirirken; **Atâ b. Ebî Rabâh** da, çocuklarından birisine bağışta bulunmak istediğini söyleyen şahsa, onlar arasında eşit ve âdil davranmasını söylemiş ve bu tavra şiddetle tepki göstermiştir.[42]

Hanefî mezhebinin kurucu müctehidlerinden **Ebu Yûsuf** (182/798) da, çocukların bir kısmından ayrı olarak diğerine/diğerlerine yapılan bağışın, bağışta bulunulanı kayırma ve böylece diğerlerine zarar verme kastıyla yapılması durumunda, bunun caiz olmadığı ve eşitliğin farz olduğu görüşündedir.[43] Yani **Ebu Yûsuf** bu meselede, sübjektif sûiniyeti hükme esas kabul etmektedir.

Hadis otoritesi **Buhârî** (256/869) de, ebeveynin çocukları arasında bağış konusunda âdil davranmasının vâcip olduğunu söyler. Herhangi bir mesele ile ilgili hadisleri bir araya topladığı bâbın başlığını, aynı zamanda fıkhî görüşünü de yansıtacak biçimde oluşturan **Buhârî**, bu konuyla ilgili hadisleri naklettiği bâbın başlığını şu şekilde belirlemiştir: *"Bir kişi çocuklarından birine bağışta*

---

[38] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,95. İbn Hazm, ebeveynin bağış konusunda eşit ve âdil davranmasının vâcip olduğunu söylerken, bu hükmün, sırf çocuklarla sınırlı olduğunu, torunlar, gelinler, torunların eşleri vb. için ise böyle bir sınırlama bulunmadığını, binaenaleyh kişi, bunlardan sevip hoşlandığı kimselere bağışta bulunabileceğini belirtmektedir. Bkz. *el-Muhallâ*, VIII,105.

[39] Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf (1332/1914), *Şerhu Kitâbi'n-nîl ve şifâi'l-alîl*, üçüncü baskı, Cidde 1405/1985, XII, 56 vd.; Sâlimî, Nuruddîn Abdullah b. Humeyd (1332/1914), *Cevâbâtu'l-İmâm es-Sâlimî*, tah: Abdüssettâr Ebu Gudde-Abdullah es-Sâlimî, Bediyye 1417/1996, IV,474,490.

[40] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,97; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V,157; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,146. İbn Abdilber ve İbn Kudâme, Süfyân es-Sevrî'yi, müstehab görüşünde olanlar arasında saymaktadır. Bkz. *el-İstizkâr*, XXII,293; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V,387.

[41] Abdürrezzâk, Musannef, IX,100.

[42] Abdürrezzâk, Musannef, IX,100-101.

[43] Aynî, Umdetü'l-kârî, XIII,146; İbn Âbidîn, Hâşiye Raddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenvîri'l-ebsâr, tah: Muhammed Subhî Hasen Hallâk-Âmir Huseyn, Beyrut 1419/1998, VI,520-521; a.mlf., "el-Ukûdu'd-durriyye fî kavli'l-vâkıf ale'l-ferîzati'ş-Şer'iyye", Mecmûatu'r-rasâil içinde, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., II,19.

bulunursa, diğerlerine de aynı şekilde bağışta bulunup adâleti sağlamadığı sürece bu işlem caiz değildir; bu tür muamelelere şahitlik de edilmez."[44]

Son dönem İslâm hukukçularından ve müstakil ictihadlarıyla tanınan **Şevkânî** (1250/1834)[45] ve genellikle onun görüşlerini aynen benimseyen **Ebu'l-Hayr Sıddîk Hasen Hân** (1336/1889)[46] da ebeveyn ve çocuklar arası maddî ilişkilerde vücûp görüşünü benimseyenlerdendir.

2. Müstehâb Görüşü

Çocuklara yönelik teberrûlarda adâleti gözetmek *müstehabdır*, vacip değil. Dolayısıyla teberrûda bulunma noktasında çocuklarından birini diğerlerine üstün tutan ebeveynin bu davranışı mekruh olmakla birlikte günah işlemiş olmazlar, işlem de hukuken geçerlidir. Fakat mendûb olana aykırılık sebebiyle ya diğer çocuklara da aynı şekilde bağışta bulunulmalı ya da mevcut hibeden rucû edilmelidir. **Leys b. Sa'd** (175/741)[47], **Kâdî Şurayh**[48] gibi ilk dönem hukukçuları ile Hanefî, Şâfiî, İmâmiyye ve Zeydiyye mezhebleri bu görüştedir.[49] Son dönem alimlerinden **Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî** (1176/1762) de bu görüşü benimsemektedir.[50]

---

[44] Buhârî, "Hibe", 12.

[45] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,466; a.mlf., *es-Seylü'l-cerrâr el-mütedeffik alâ Hadâikı'l-ezhâr*, tah: Mahmud İbrahim Zâyid, Beyrut 1405/1985, III,303.

[46] S.H. Hân, Ebu'l-Hayr Nûru'l-Hasen b. Muhammed el-Kannûcî (1336/1918), *Fethu'l-allâm li şerh Bulûği'l-merâm*, tah: Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut 1418/1997, II,132.

[47] İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXII,293; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V,387.

[48] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V,387.

[49] Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 584-585; Tahâvî, *el-Muhtasar*, tah: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1370., 138; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, tah: Ali Muavvıd-Adil Abdülmevcûd, Beyrut 1418/1997, 368; Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, Beyrut 1411/1991, III,147; Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1414/1993, XII,56; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, tah: Ali Muhammed Muavvıd-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1414/1994, VII,544; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i fî tertîbi'ş-şerâi'*, Beyrut 1974, VI,127; Hullî, Ebu'-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen (676/1277), *Şerâiu'l-İslâm fî mesâili'l-helâl ve'l-harâm*, tah: Abdülhuseyn Muhammed Ali, Necef 1389/1969, II,230; Nevevî, *Ravdadu't-tâlibîn*, tah: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvıd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, tsz., IV, 440; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, tah: Ali Muhammed Muavvıd-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1415/1994, III,567; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1414/1993, V,415; Mağribî, Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-iktisâr*, tah: Muhammed Vahîd Mîrzâ, Dımaşk 1376/1957, 129; Ahmed b. Yâhyâ el-Murtazâ (840/1436), *Kitâbu'l-ezhâr fî Fıkhi'l-eimmeti'l-ethâr*, Beyrut 1405/1985 (es-Seylü'l-cerrâr ile birlikte), III, 302; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI,520-521.

[50] Dihlevî, Huccetullâhi'l-bâliğa, II,358.

3. Bağış Miktarını Esas Alan Görüş

Ana-babanın, malının tamamını çocuklarından birine teberrû suretiyle vermesi haram, malının tamamını değil de bir kısmını vermesi ise *mekruhtur*. Nitekim **Nu'mân b. Beşîr** hadisi, ebeveynin malının tamamını çocuklarından birine hibe etmesiyle ilgilidir. **İmâm Mâlik** (179/795)'in görüşü bu şekildedir.[51] Öte yanda **İmâm Mâlik**'in de, ebeveynin çocuklarıyla olan mal ilişkilerinde eşit ve âdil olması gerektiği görüşünde olduğuna dair bilgiler de bulunmaktadır.[52] Zarûret ve maslahat gereği istisnâî uygulamalar ve ayrıcalıklar bu görüş için de aynen söz konusudur.[53]

Konuyla ilgili İslâm hukukçularının görüşlerini temelde bu şekilde belirledikten sonra, hemen bir hususa işaret etmeliyiz. Hem çocuklar arası bağışta adâleti gözetmenin vâcip olduğu görüşünde olanlar, hem de müstahâb görüşünü benimseyenler *zarûret ve maslahatın gerektirmesi durumunda eşitliğin aranmayacağını söylemektedir*. Buna göre, tedavisi imkansız bir hastalığa yakalanan, görme engelli (a'ma) olan, büyük bir borç yükü altında bulunan, ailesi kalabalık olup da geçim sıkıntısı çeken, tek başına altından kalkmaya gücünün yetmediği bir sıkıntıya maruz kalan, ilmî faaliyetlerde bulunup da ihtiyaç içinde olan, dindarlık, erdem ve fazîlet itibariyle daha üstün olan çocuğa diğerlerinden farklı olarak bağışta bulunulabilir.[54] Aynı şekilde;

a. Baba müslüman, çocuk kâfir ise

b. Çocuk fâsık ya da bid'at ehli olup, malı fısk içeren işlerde harcıyorsa

c. Çocuk, ana-babasına başkaldıran isyankâr birisi ise

d. Diğer çocukların rızâsı var ve haklarından vaz geçmişlerse, ebeveynin bu çocuklarına bağışta bulunmaması ve onları mahrum bırakması caizidir.[55]

Dolayısıyla ebeveyn söz gelimi daha dindar ve fazilet sahibi olan çocuklarına farklı muamele yapabilirler. Nitekim Hz. **Ebu Bekir** kızı **Aişe**'ye fazîlet ve üstünlüğü sebebiyle bağışta bulunmuştur.[56]

---

[51] Bâcî, *el-Müntekâ*, VI,92; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II,275.

[52] İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, Dâru'l-fikr, yy., tsz., 314,315.

[53] Bâcî, *el-Müntekâ*, VI,93.

[54] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* V,388; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ,* XXXI,166-167; Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,64-65; Şibîr, a.g.mkl., 92-93; Köse, a.g.mkl.,15.

[55] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* V,388; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn,* IV, 440; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ,* XXXI,166-167; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, V,415; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III,567; Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,64-65; Mevâfî, *ed-Darar*, I,156-157; Şibîr, a.g.mkl., 92-93; Köse, a.g.mkl.,15.

[56] Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III,567; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, V,415.

Bu meselede bazı Hanefî kaynaklarında **Ebu Hanîfe** (150/767)'nin, çocukların eşit seviyede olmaları halinde ebeveynin ayırımcılık yapmasının mekrûh; fakat sözgelimi birinin diğerlerine göre dinî hayat bakımından daha üstün olması durumunda ise, farklı muamelenin caiz olup herhangi bir sakıncanın bulunmadığı görüşünde olduğu belirtilir.[57] Ancak bu meselede, dirâyetli Hanefî hukukçulardan **Kâsânî** (587/1191), müctehid ve fakihlerin görüşlerindeki farklılaşmayı da yansıtması bakımından önemli bir ayrıntıya dikkat çekmektedir. **Kâsânî**'nin tespitine göre, Hanefî mezhebine mensup müctehid ve hukukçular bakımından, sözgelimi edepli, dindar, ilim ehli olan çocukların, bu şekilde olmayıp dinî hayattan uzak, fısk ve masiyet içinde bir hayat sürenlere göre üstün tutulması ve sırf bunlara bağışta bulunulmasının adâletsizlik sayılmayacağı görüşü, müteahhirûna aittir. İlk dönem Hanefî fakihlerine göre ise, bu gibi haller üstünlük ve ayırımcılık gerekçesi sayılamaz, dindara da dindar olmayana da eşit ve âdil muamele edilir.[58]

C. Tahlil ve Değerlendirme

İslâm hukukçularının, ebeveynin çocuklarından bir kısmına yönelik teberrûlarının hükmü konusundaki bu görüş ayrılıkları, **Nu'mân b. Beşîr** hadisindeki nehiy kalıbının, teberrûlar hususundaki genel kurala (kıyas) aykırılık teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira usulcülerin cumhuruna göre, nasıl ki emir kalıbı vücûb ifade ediyorsa aynı şekilde nehiy kalıbı da tahrîm ifade eder. İşte teberrû konusundaki genel kural ile söz konusu hadisi cem etmek isteyen İslâm hukukçuları, hadisteki nehiy ifadesini nedbe hamletmişler ya da **İmâm Mâlik**'in yaptığı gibi belirli şekillere tahsis etmişlerdir. Kaldı ki, hüküm istinbâtında kıyası muteber bir yöntem olarak benimseyenlere göre, sünnetin umûmunun kıyasla tahsisi caizdir. Buna binaen, esasen haramlık bildiren nehiy kalıbının, kerâhet ifade ettiği söylenmiştir. Hüküm istinbâtında kıyasa müracatı kabul etmeyen ya da **Nu'mân b. Beşîr** hadisindeki nehiy kalıbını aslî anlamına (tahrîm) hamleden hukukçular ise, ana-babanın çocuklarına yönelik teberrûlarında âdil olmasının vâcip olduğunu söylemişlerdir.[59] Diğer bir ifadeyle İslâm hukukçuları arasındaki bu görüş ayrılığı, söz konusu hadislerdeki nehyin kerâhete mi hamledileceği yoksa kesin bir yasaklama mı sayılacağı, daha teknik bir ifadeyle hadislerdeki nehyin yorumu hususundaki usul farklılığından kaynaklanmaktadır. İslâm hukukçularının bir kısmı konuyu hukukî müeyyideye bağ-

---

[57] İbn Âbidîn, *"el-Ukûdü'd-dürriyye"*, II,19.
[58] Kâsânî, *el-Bedâi'*, VI,127.
[59] Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II,275; Şibîr, a.g.mkl.,86.

lamayı zorunlu görürken, diğer bazıları ise buna gerek görmemiştir.[60] Bununla birlikte, ebeveynin çocukları arasında adâletle ve eşitlikle muamala etmesinin müstehâb, aksi davranışın ise mekruh olduğunda İslâm hukukçuları ittifak halindedirler.[61]

Usulle ilgili bu temel ayrışma noktasına işaret ettikten sonra, öncelikle her bir görüş sahibinin/sahiplerinin, kendi görüşlerini nasıl temellendirdiklerini ve rivayetleri nasıl yorumladıklarını görüp, sonunda genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Ana-babanın, çocuklarıyla olan malî ilişkilerinde adâleti gözetip ayırımcılık yapmamasının müstehâb olduğunu söyleyenler, konuyla ilgili hadisleri şu şekilde yorumlamaktadırlar:[62]

a) **Nu'mân b. Beşîr** hadisinde anlatılan olay henüz gerçekleşmemişti. **Beşîr**, *Hz. Peygamber*'e konuyla ilgili istişarede bulunmak için gitmiş, *Hz. Peygamber* de bunu uygun görmeyince **Beşîr** niyetinden vaz geçmiştir. Şu halde söz konusu hadiste anlatılan olayda, fiilen gerçekleşmiş bir ayırımcılık bulunmamaktadır.[63]

b) Durumun bu şekilde olmayıp, **Beşîr b. Sa'd**'ın oğlu **Nu'mân**'a bir miktar bağışta bulunduğu kabul edilse bile, hadisin bazı varyantlarında *"onu (hibeyi) geri al"* ifadesinin bulunması, esasen bağış işleminin sahih olarak gerçekleştiğini göstermektedir. Zira rucû', sahih olarak teşekkül etmiş işlemler için söz konusudur.[64] Ayrıca *Hz. Peygamber*'in **Beşîr**'in bağışına kendisinin şâhitlik yapmayıp, *"öyleyse buna başkasını şâhit tut"* demiş olması, başkasının şahit olmasına izin vermesi anlamına gelir. Şayet işlem iddia edildiği gibi sahih olmasaydı, *Hz. Peygamber* başkasının şahit tutulmasına da izin vermezdi.[65]

c) *Rasûl-i Ekrem*'in bizzat kendisinin şahitlik etmemesi ise, ya söz konusu olayın en ekmel şekilde gerçekleşmemesinden ya da devlet başkanı olmasındandır. Çünkü *Hz. Peygamber*, dinin gereklerine uygunluk bakımından en

---

[60] Bardakoğlu, *"Hibe"*, XVII,425.

[61] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* V,388.

[62] Müstehab görüşünde olanların delilleri ve naslara getirdikleri yorumlar için bkz. Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 584-585; Tahâvî, *Şerh meâni'l-âsâr*, IV,85-89; Bâcî, *el-Müntekâ*, VI,93; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II,275; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 158; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,146; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,465-466; Şibîr, a.g.mkl., 88-89; Köse, a.g.mkl., 15.

[63] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,465.

[64] Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 584-585.

[65] Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 584-585.

kâmil tasarruflara şahitlik ederdi. Öte yandan devlet başkanının görevi, olaylara şahitlik yapmak değil, hüküm vermektir.[66]

d) Bazı rivâyetlerde rastlanan *"cevr"* kelimesi ise, zulüm ve haksızlık anlamında olmayıp, *"daha güzel ve üstün olanı terk (terk-i evlâ)"* anlamındadır.[67] Dolayısıyla *"Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında âdil olun"* hadisindeki nehiy, nedbe delâlet etmektedir.

e) Diğer yandan *"Çocuklarınızı birbirine yakın tutun"* hadisi eşitliği gerektirmeyip, çocuklara farklı davranmanın mümkün olduğunu göstermektedir. Kaldı ki **Hz. Ebu Bekir**'in kızı **Âişe**'ye; **Hz. Ömer**'in oğlu **Âsım**'a; **Abdurrahmân b. Avf**'ın da **Ümmü Gülsûm**'ün oğluna diğer çocuklarından ayrı olarak bağışta bulunması da, ashabın söz konusu hadisleri nedbe hamlettiklerini göstermektedir.[68] Şu halde ebeveynin çocuklarıyla olan malî ilişkilerinde adâlete riayet etmesi müstehâbdır.

Buna mukabil çoçuklara yönelik malî ilişkilerde adaletli davranıp eşitliği gözetmenin vâcip, ayırımcılığın ise haram olduğunu söyleyenlerin konuya yaklaşımları genel hatları itibariyle şöyledir:

1. İlgili hadislerdeki nehiy kalıbı vücûb ifade etmektedir; zira usulcülerin cumhuruna göre karînelerden uzak mücerred nehiy vücûba hamledilir. Burada da, bu prensibin dışına çıkıp nedbe hamletmeyi gerektirecek bir karîne bulunmamaktadır.[69]

2. *Hz. Peygamber*, ayırımcılığın söz konusu olduğu tasarrufa şahitlik etmemiş; ancak doğru ve hukukî olan işlemlere şahitlik edebileceğini, haksızlık ve zulüm (cevr) içeren bir işleme ise, asla şahitlik yapmayacağını belirtmiştir.

3. Öte yandan ebeveynin, çocuklarından bir kısmına bağışta bulunurken diğerlerine bir şey vermemesi, ebeveyn ve çocuklar arası ilişki ile, çocukların birbirleri ile olan ilişkileri açısından bir takım sakıncalar (mefsedet) doğurur. Ana-babalarının, kardeşlerinden birini/bazılarını kendilerinden üstün tuttuğunu, kayırdığını düşünmeye başlayan çocuklar, bir yandan, ebeveynlerinin hukukuna riayet etmemeye, saygı ve hürmette kusur göstermeye, hizmetlerine koşma-

---

[66] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,465.

[67] Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, III,147.

[68] Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 585; Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, III,147.

[69] Vücub görüşünün delilleri için bkz. Tahâvî, *Şerh meâni'l-âsâr*, IV,85; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II,275; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V,387-388; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 158-159; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,146-7; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,465-466; Şibîr, a.g.mkl., 88-89; Köse, a.g.mkl., 15-16.

da ağırdan almaya (*ukûku'l-vâlideyn*) başlarken, diğer taraftan da kayırılan kardeşlerine karşı hasmane tavırlar sergilemeye başlarlar. Bu halin kardeş kavgalarına kadar uzaması mümkündür. Nitekim **Hz. Yûsuf** ve kardeşleri arasında yaşanılan olay, bunun açık delilidir. Dolayısıyla ebeveynin, meşrû bir sebebe dayanmaksızın çocukları arasında ayırımcılık yapması, çocuklar arasına kin ve nefret tohumları eker ve bu hal, İslâm'ın çok değer verdiği akrabalık bağlarının (*sıla-i rahim*) kopmasına yol açabilir. Halbuki İslâm'da akrabalık bağlarını koparmak ve ebeveynin hukukuna riâyet etmemek haram kılınmıştır. Çocuklar arasında ayırımcılık yapmanın, bunlara sebebiyet vereceği ise aşikârdır. İşte bu tür mefsedetlere fırsat vermeme bakımından da ebeveynin, çocukları arasında ayırımcılık yapmaması, bağış konusunda âdil ve eşit davranması vâciptir.[70]

Özetle konuyla ilgili görüşlerin/ictihadların hukukî tahlili bu şekildedir.

Her iki görüş sahiplerinin de konuya yaklaşımları, ileri sürdükleri gerekçeler mevcut rivayet malzemesiyle birlikte ele alındığında, malî muamele bakımından çocuklar arasında eşit davranmanın müstehâb, aksi tutumun ise mekrûh olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin zayıflığı aşikârdır. Bu görüş sahiplerinin mevcut nasları anlama ve yorumlama noktasında ileri sürdükleri gerekçeler, somut verilere dayanmamakta, bazı öngörü ve tahminlerle sınırlı kalmaktadır.

Bir kere **Nu'mân b. Beşîr** hadisinde, henüz bağışlama işleminin gerçekleşmediği, **Beşîr**'in yalnızca *Hz. Peygamber*'le istişarede bulunmak üzere huzuruna çıktığı iddiası, hadis metniyle uyuşmamaktadır. Çünkü metinde **Nu'mân**, babası **Beşîr**'in kendisine bir miktar bağışta bulunduğunu ancak annesinin, *Hz. Peygamber*'in bu işleme şahitlik etmesini istediğinden söz etmektedir. Hatta **Müslim**'de bulunan bir rivayette **Beşîr** ile oğlu **Nu'mân** arasındaki hibe işlemi gerçekleşip bir yıl geçtikten sonra **Amra bt. Ravâha**'nın bu işleme *Hz. Peygamber*'in, şahitlik etmesini istediği ifade edilmektedir[71]. Dolayısıyla bağışlama işleminin henüz gerçekleşmediği, niyet safhasında olduğu iddiası mesnedsizdir. Kaldı ki bağışlama işlemi gerçekleşmemiş olsaydı, **Beşîr**'in rucû etmesinin de bir anlamı olmazdı.[72] Zira müstehâb görüşünü benimseyen hukukçuların da ifade ettiği gibi *hukuken gerçekleşmeyen bir şey hakkında rucûdan söz edilemez*.

[70] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 158; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,146-7.
[71] Müslim, "Hibât", 14.
[72] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 158; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,146-7; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,465.

Öte yandan **Nu'mân** ile babası **Beşîr** arasındaki bağışlama (hibe) işleminin, akdin konusu, taraflar ve hukukî şekil şartları itibariyle sahih olarak tahakkuk ettiği doğrudur. Ancak bu işlemi yapanlar böyle bir muamelenin doğru olup olmadığını bilmemekte ya da bir takım tereddütleri bulunmaktadır ki, hükmü öğrenmek için *Rasûl-i Ekrem*'e müracaat etmektedirler. Yaptıkları işlemin doğru olmadığını yani, hukuken geçersiz olduğunu öğrenince de akid mahalli iade edilmiştir. Dolayısıyla burada geçerli ve hukuken sonuç doğuran bir işlem söz konusu değildir.[73] Kaldı ki bu işlemin geçerli olduğunu söylemek, bahse konu olay münasebetiyle *Hz. Peygamber*'in *"bu zulüm ve haksızlıktır"* şeklindeki beyanı ile de çelişmektedir. Zira işlemin geçerli ve hukuken sonuç doğurduğunu söylemek, zulüm ve haksızlığın devamını onaylamak anlamına gelir. Halbuki *İslâm'da zulmün maydana gelmesine de devamına da izin verilemez*.[74] Şayet bu işlem sahih ve muteber olsaydı, **Beşîr**'in rucû etmemesi, ya da *Hz. Peygamber*'in rucû etmesine gerek olmadığına dair bir beyanının olması gerekirdi ki, böyle bir hal mevcut değildir.

Diğer yandan *Hz. Peygamber*'in, haksızlık ve zulüm olduğu gerekçesiyle kendisinin şehadette bulunmadığı bir olay hakkında *"öyleyse buna başkasını şâhit tut"* demiş olmasını, *"ben şahit olmam ama başkasını şahit tutabilirsin"* şeklinde anlamak yanlıştır. Zira bu durumda *Peygamber Efendimiz*, kendi yapmadığı ve tavır aldığı bir şeyi, başkasının yapmasında herhangi bir sakınca olmadığını ifade etmiş olmaktadır ki, *Hz. Peygamber* hakkında böyle bir şey tasavvur dahi edilemez.[75] Zira bu anlayış, *Kâinatın Efendisi*'nin ümmetine örnek olma ve yol gösterme fonksiyonuyla bağdaşmaz. Kaldı ki bu yorum, söz konusu rivayeti mantıkî tutarlılıktan da yoksun bırakır. Dolayısıyla *"öyleyse buna başkasını şahit tut"* ifadesi, emir ya da ibâha anlamı taşımamakta, bilakis şiddetli sakındırma, kınama ve tehdit anlamına gelmektedir.[76] Nitekim bu ifade tarzının âyet ve hadislerde çokça örnekleri bulunmaktadır.[77] Diğer taraftan şayet iddia edildiği gibi, söz konusu ifade emir ya da izin anlamında olsaydı, **Beşîr**'in, hibesinden rucû etmemesi ve emrin gereğini yerine getirmesi gerekirdi.

---

[73] Aksi görüş için bkz. Şibîr, a.g.mkl.,94. İbn Hazm, ayırımcılık içeren bağış işleminin geçerli fakat, diğer çocukların da bağış konusu nesneye ortak olduklarını söyler. Bkz. *el-Muhallâ*, VIII,159.

[74] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,100.

[75] Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,57.

[76] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,101; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XXXI,166; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 158; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,147; Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,57; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,466.

[77] Bkz. Kehf 18/29; Fussilet 41/40; Mürselât 77/45,46.

Bu arada *Hz. Peygamber*'in, **Beşir**'le arasında geçen diyalog sonucu, **Nu'mân**'ın diğer çocuklardan ayrı ve üstün bir muameleye tabi tutulduğunu/ayırımcılık yapıldığını öğrenince, buna kızıp öfkelendiği ve orayı terk ettiği de rivayet olunmaktadır.[78] Ebeveynin çocukları arasında ayırımcılık yapmasının hukukî niteliğini belirlemede bu tavır son derece önemlidir. Terk-i evlâ kabilinden bir davranış için *Rasûl-i Ekrem*'in böyle bir tavır alması her halde söz konusu olmazdı.

Bu noktada cevr'in terk-i evlâ anlamında olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü cevr kelimesinin asıl anlamı, **Râğıb el-İsfehânî** (502/1108)'nin ifadesiyle *"haktan yüz çevirme"*dir.[79] Nitekim "insanlara cevr eden" ifadesi, "İslâm'ın emrettiği şeyleri yerine getirmeden yüz çeviren" demektir.[80] Aynı şekilde **Feyyûmî** (770/1368) de cevr'e, "adâletin karşıtı, zulüm" anlamlarını vermektedir.[81] Kaldı ki **Nu'mân** hadisinin bazı rivayetlerinde *"ben ancak hakka (doğru, meşrû olana) şahitlik ederim"* şeklindeki ifade de, cevr'in haksızlık ve zulüm anlamında kullanıldığını göstermektedir.[82] Nitekim hadislerde de cevr kelimesi adâletin karşıtı anlamında kullanılmıştır.[83]

Hz. Peygamber'in şehadetten imtina etme gerekçesi zulüm ve haksızlık olarak tebeyyün ettikten sonra, O'nun en kâmil olaylara şehadette bulunduğu ya da devlet başkanı olduğu, devlet başkanının görevinin de olaylara şâhitlik etmek değil, hüküm vermek[84] olduğu şeklindeki yorumları değerlendirmeye ihtiyaç kalmamaktadır. Kaldı ki bu yorumlar, herhangi bir temele de dayanmamaktadır. Söz gelimi devlet başkanlığı ile, bir olay ya da işleme tanıklık etme arasında herhangi bir ilişki kurulamaz. Zira *bir kişinin devlet başkanı olması, şehâdet tahammül ve edâsına mani değildir.*[85] Yani pekâlâ devlet başkanı da bir meseleye şahit olabilir ve mahkemede tanık sıfatıyla dinlenebilir.

---

[78] Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,57.

[79] Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed (502/1108), *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, 145.

[80] Râğıb, *el-Müfredât*, 145.

[81] Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali (770/1368), *el-Misbâhu'l-munîr*, Beyrut 1987., 44,150.

[82] Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,57; Şibîr, a.g.mkl., 89.

[83] İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, tah: Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Beyrut. tsz., I,313. Krş. Köse, a.g.mkl., 16. Örnek olarak bkz. Ebu Dâvûd, "Mehdî", 1, "Cihâd", 33; Nesâî, "İmâmet", 2; İbn Mâce, "Fiten", 34; Ahmed, Müsned, I,99; II,431; III,28,37,52,70; V,26-27.

[84] Tahâvî, *Şerh meâni'l-âsâr*, IV,85.

[85] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 158; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,1467; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,466.

Bağışta bulunma konusunda, çocuklar arasında eşit davranma meselesiyle ilgili olarak bazı sahabe uygulamaları ise, esasen hadislerdeki sarih ve kesin ifadeler karşısında dikkate alınıp hükme medar olabilecek durumda değildir.[86] Zira *açık ve kesin naslar karşısında sahabe uygulaması delil olamaz*. Öte yandan söz konusu ashabın, çocuklarından birine/birilerine bağışta bulunurken, diğer çocuklarını ihmal ettiklerine dair kesin bir bilgiye de sahip değiliz. Ayrıca bu tür sahabe uygulamalarının, bazı zarûret ve maslahat gereği olduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim **İbn Ömer**'in, oğlu **Vâkıd**'a bağışta bulunma gerekçesi, ilgili rivayette belirtilmiş ve bunun yoksulluk sebebiyle olduğu ifade edilmiştir. Aynı gerekçe pekâlâ diğer olaylar için de geçerli olabilir. Hatta **İbn Ömer**'le ilgili olayın, söz konusu rivayette her ne kadar bağışta bulunma (hibe) şeklinde ifade edilmişse de, belirtilen gerekçeden hareketle aslında bunun bağış olmayıp, nafaka kapsamında bir tasarruf olduğunu söylemek de mümkündür. Diğer yandan **Hz. Ebu Bekir, Ömer** gibi sahabîlerin, çocuklarından birine bağışta bulunurken, diğer çocuklarının rızâsını almış olmaları da muhtemeldir. Nitekim ashabdan **Urve b. Zübeyr,** teyzesi **Âişe**'ye bağışta bulunurken **Hz. Ebu Bekir**'in diğer çocuklarının iznini/rızâsını aldığını söylemektedir.[87]

Ana-babanın çocuklarıyla olan malî ilişkilerinde adâletle hareket edip ayırım yapmamalarıyla ilgili hadisleri, bir şahsın malının tamamını çocuklarından birine bağışlaması şeklinde ele alıp, hadislerde yasaklananın bu olduğunu söylemek de herhangi bir delile dayanmamaktadır. Nitekim **Nu'man** hadisinin bazı rivayetlerinde, bağışlanan nesnenin bir bahçe veya köle olduğu belirtilmektedir. Yani **Beşîr**, oğlu **Nu'man**'a malının tamamını değil, sadece bir miktarını bağışlamıştır. Hatta bazı alimler bu gerçekten hareketle, ebeveyn ile çocuklar arasındaki malî ilişkilerin hukukî niteliği hususunda, en uzak görüşün bu olduğunu söylemişlerdir.[88]

Ebeveyn ve çocuklar arası maddi ilişkilerde eşit muamele meselesini miras hukuku bakımından da düşünmek gerekir. Ana-baba ile çocuklar ve kardeşlerin kendi aralarındaki münasebetlerinin, adâlet, insaf, sevgi-saygı, merhamet, kardeşlik, dayanışma esaslarına göre şekillenmesi bakımından, karşılıklı

---

[86] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,466.

[87] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V,159; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,147. Bu arada söz konusu bağışın *Kâinatın Efendisi*'nin dâr-ı bekâya irtihalinin hemen akabinde ve **Hz. Âişe**'nin teessürünü dindirme amacıyla yapıldığını söyleyenler de vardır. Bkz. Şibîr, a.g.mkl., 93 (Merdâvî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, 274).

[88] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 158; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,146.

malî ilişkilerin, eşitlik ve adâlet prensibine göre şekillenmesi ve bunu temine yönelik hukukî sınırlamalarda gözetilen amaçlar arasında, İslâm'ın vârisler için öngördüğü miras payları arasındaki dengenin bozulmamasının da olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim vârise vasiyetin yasaklanmasının[89] temelinde de yakın akraba arasında ayırım yapmayı engelleme, mal dağılım ve bölüşümü sebebiyle aralarında huzursuzluk meydana gelmesini önleme düşüncesi yatar.[90] Bu açıdan vasiyet ile bağışlar başta olmak üzere diğer bazı malî ilişkiler arasında amaç bakımından bir paralellik gözlenmektedir. Bu da, *herhangi bir hukukî tasarrufun, tasarruftan etkilenen şahıslarla ilgili diğer düzenlemelerle amaçlanan gayelere aykırılık arz edemeyeceğini gösterir. Dolayısıyla her cüz'î mesele, hukukun genel ilkeleriyle uygunluk bakımından ele alındığı gibi, o konuyla bağlantılı diğer cüz'î meselelerle olan uygunluğu açısından da ele alınmalıdır*. Bütün bunlar aynı zamanda bize, İslâm hukukunun bireylere özel mülklerinde tasarruf konusunda geniş bir yetki tanımakla birlikte, sözkonusu tasarruftan fert/ler ya da kamunun zarar görmesi halinde bu yetkinin sınırlandırdığını göstermektedir.[91] Şu halde ana-babanın çocuklarıyla olan maddi ilişkileri, fert (çocuklar) yararına olmak üzere ve kanunen eşitlik ve adâlet ilkesine uygunlukla sınırlandırılmış bulunmaktadır.

Şu halde ebeveynin çocukları arasında her konuda olabildiğince eşit muamelede bulunması ve adâlet ve eşitlik ilkesine riayet konusunda son derece titiz davranması zorunludur. Özellikle bağış, yardım gibi malî ilişkilerde bu ölçüye uyulması hukukî bir zorunluluk yani vâciptir. Aksi tutum ve davranışlar hukuken geçersizdir ve hiçbir sonuç doğurmaz. Şayet teslim-tesellüm (kabz) gerçekleşmişse alınan nesnenin iadesi gerekir.

Bu meselede çocukların da son derece hassas hareket etmesi ve kendi aleyhlerine de olsa hak ve doğru olana uymaları gerekir. Diğer bir değişle şayet bir baba ya da anne, çocuklarından birini diğerlerinden ayırmış ve sırf ona bağışta bulunmuş, bu hal üzere de vefat etmişse, bağışta bulunulan çocuğun, adâlet ve hakkaniyete uyması ve aldığını terikeye iade etmesi gerekir.[92] Çünkü *çocuklar arasında ayırımcılık yapmak zulümdür ve bu noktada zulmeden (ebe-*

---

[89] Buhârî, "Vesâyâ", 6; Tirmizî, "Vesâyâ", 5.

[90] Bardakoğlu, *"Hibe"*, XVII,425.

[91] İslâm hukukunda özel mülkiyetin kamu ve fert yararına sınırlandırılması konusunda bkz. Çalış Halit, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001 (Doktora tezi). Bu bağlamda ebeveyn ve çocuklar arası maddi ilişkilerde eşit muamele için bkz. A.g.e., s.284-299.

[92] İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XXXI,167.

veyn) ile zulme rızâ gösteren (kayırılan çocuk/lar) arasında bir fark yoktur. Kaldı ki ölüm, zulmü hakka tebdil etmez.[93] Öte yandan diğer çocukların da bağışlanan malın terikeye katılmasını taleb hakkı bulunmaktadır.[94]

Şu halde, sevgi ve kaynaşmaya vesile olup, kin ve nefreti giderme özelliği olan bireyler arası hediyeleşme ve bağışların[95], çocuklar arasında ayırımcılık yaparak, birine verip diğerlerine vermeme şeklinde uygulanması durumunda, bunun tam tersi bir sonuç doğuracağı; sevgi ve kaynaşmanın, kardeşlik duygularının, diğergamlığın yerini, kin, nefret, çekememezlik, buğz gibi kötü özelliklere bırakacağı, dolayısıyla ebeveynin bağış konusunda çocukları arasında ayırımcılık yapmayıp, adâlet ve eşitliğe riayet etmesi hukukî bir zorunluluktur. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu noktada, bağış işleminin temlik ifade etmesi ile sırf yararlanma ya da kullanma hakkı verme şeklinde olması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Zira her iki şekilde de sözü edilen mahzurların ortaya çıkması/yaşanması kaçınılmazdır. Dolayısıyla ana-babanın, bağışta bulunma hususunda çocukları arasında ayırımcılık yapmaması hükmünün gerekçesi (illet) dikkate alındığında, bu hükmün teberrûlarla sınırlı tutulmayıp, aynı gerekçenin söz konusu olduğu benzer tasarruflar için de işletilmesi gerektiği ortadadır. Buna göre ebeveyn ile çocuklarından biri ya da bir kısmı arasında gerçekleşen bedelli temlikî işlemlerin, ebeveyn bakımından zarar içermesi (piyasa fiyatının altından satış yapma ya da çocuklardan birinin herhangi bir malını piyasa fiyatına göre pahalıya satın alma gibi) durumunda, ana-babanın, çocukları arasında ayırımcılık yaptığını söylemek mümkündür. Bu durumda ebeveynin, diğer çocuklarına karşı zarar kasdı taşıdığı yani kötü niyetli olduğundan söz edilir. Zira söz konusu işlem her ne kadar şekil şartları itibariyle bir satım sözleşmesi ise de, işlemin ebeveyn bakımından açık zarar içermesi, asıl amacın satım olmayıp, satım görüntüsü altında muamelede bulunulan çocuğa menfaat sağlama olduğunu göstermektedir. Bu durumun çocuklar arasında ayırımcılık yapmak olduğu ise aşikârdır. Dolayısıyla bu tür muameleler de, aynen bağış konusunda olduğu gibi ebeveyn ile çocuklar ve kardeşlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde hürmet, saygı, sevgi ve kardeşlik yerine; itaatsizlik, kin, nefret ve buğzun hakim olmasına yol açacaktır. Kaldı ki, *"Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında adâletli davranın"* hükmü, belirli muamelelere has olma-

---

[93] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V,394.

[94] İslâm hukukçularının bir kısmına göre, her ne kadar ebeveynin, çocukları arasında malî bakımdan ayırımcılık yapması doğru değilse de, artık bu işlem ölümle geçerlilik kazanır. Bkz. Behûtî, *er-Ravdu'l-murbi''*, 359; Şibîr, a.g.mkl., 98.

[95] Bkz. Muvatta, "Hüsnü'l-huluk", 16; Tirmizî, "Velâ", 6; Ahmed, Müsned, II,405.

yıp geneldir. Şu halde *işlemin mahiyeti itibariyle açıkça ya da karîneler yardımıyla ana-babanın, çocukları arasında meşrû bir sebebe dayanmaksızın ayırımcılık yaptığının anlaşıldığı her türlü malî ilişki, bağış konusundaki genel hükme tabi kılınmalı, yani yasak kapsamında değerlendirilmelidir*.

Ebeveynin çocuklarıyla olan malî ilişkilerinde genel hüküm bu şekilde olmakla birlikte sahabe uygulamasında da gördüğümüz üzre, zarûret ve maslahatın gerektirmesi durumunda, ihtiyaç ve maslahat oranıyla sınırlı kalmak şartıyla **Ahmed b. Hanbel** (241/855)'in de ifade ettiği gibi, bu genel kuralın dışına çıkılabilir. Yani ebeveyn, çocuklarından birinin ya da bazılarının, ciddî geçim sıkıntısı çekmesi, büyük bir borç yükünün altına girmiş olması, bir hastalığa yakalanıp tedavi masraflarını karşılamada güçlük çekmesi gibi sebeplere bağlı olarak çocukları arasında maddî muamele bakımından eşit davranmayabilir. Elbette bu sebepler, sayılanlarla sınırlı olmayıp, yerel örf de dikkate alınmak suretiyle başka bazı hallerin de istisna kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Söz gelimi işsizlik, aile nüfusunun kalabalık olması, tek başına ebeveynin bakım ve hizmetini üstlenme, ebeveynin mevcut malvarlığına ve aile bütçesine daha fazla katkıda bulunma gibi durumlar da aynı şekilde genel kuralın dışına çıkma gerekçeleri arasında sayılabilir. Ancak ebeveyn bu tür durumlarla karşı karşıya olan çocuklarından her birine ve herhangi bir ayırıma gitmeksizin, imkanıyla orantılı maddî yardımda bulunmalıdır. Fakat her hâlükârda bu tür malî tasarruflar, diğer çocukların huzuru ya da bilgisi dahilinde yapılmalı, gerekçe açıkça ortaya konulmalıdır ki, zihinlerde herhangi bir şüphe, gönüllerde de bir kırgınlık meydana gelmesin.

Teorik düzeyde meseleyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, ebeveyn ve çocuklar arası maddi ilişkilerle ilgili olarak elde edilen bu hükmün, uygulama açısından kapsamının belirlenmesi gerekmektedir. hukukî niteliği ve ilgili şahıslar bakımından konunun kapsamını belirleme zarureti vardır.

D. Konunun Kapsamı

Hem malî tasarrufun hukukî niteliği, hem de ilişkide bulunulan şahıslar itibariyle konunun kapsamı tayin edilmeye çalışılacaktır.

1. Malî Tasarrufun Hukukî Niteliğine Göre

Çocuklarla ebeveyn arasındaki mal ilişkisini, bedelli temlikî işlemler, teberrûlar ve nafaka sorumluluğu olmak üzere üç şekilde düşünmek mümkündür.

Hemen ifade edelim ki, *nafaka mükellefiyeti* bakımından üzerinde durmamızı gerektirecek bir hal bulunmamaktadır. Ebeveyn, fakir ve nafakaya muhtaç çocuklarına harcamada ya da teberrûda bulunurken, böyle olmayan çocuklarına bir şey vermeyebilir. Esasen vermeleri de gerekmez. Bu durum çocuklar arasında maddî muamele bakımından adâletsizlik olarak düşünülemez. Çünkü nafaka ihtiyaca göre belirlenir.[96] Diğer yandan nafaka amaçlı harcamalar, aralarında nafaka mükellefiyeti bulunan şahıslar bakımından bir taraftan hak, diğer taraftan ise ifası zorunlu bir görevdir.

*Bedelli hukukî işlemler*in piyasa fiyatından yapılması durumunda da, prensip itibariyle çocuklardan bir kısmını diğerlerine tercih etme söz konusu olmaz. Ancak ebeveynin çocuklarından biriyle yaptığı işlemin ebeveyn bakımından zarar, muamelede bulunduğu çocuk bakımından ise oldukça kârlı bir durum arz etmesi (ebeveynin herhangi bir malını piyasa fiyatının çok altında bir fiyattan satması ya da çocuklardan birinin herhangi bir malını piyasa fiyatının üstünde (pahalı) bir fiyattan satın alması gibi), bir işlemin ısrarla çocuklardan biriyle yapılmak istenmesi ve diğerlerinin katılımına imkan tanınmaması gibi durumlarda, ana-babanın zarar kasdı taşıması/kötü niyetli olması söz konusu edilebilir. İşte bu gibi hallerde ana-babanın çocukları arasında adâlete riayet etmemesinden söz etmek mümkündür. Ne var ki İslâm hukukçuları, ebeveynin çocuklarına yönelik malî tasarruflarında adâlete riâyet meselesini, muhtemelen ilgili naslarda söz konusu edilen somut olayların teberrû (hibe/bağış) mahiyetinde olmasından hareketle sırf temlîk ifade eden teberrûlar için söz konusu etmişler; bedelli temlikî işlemler için ise, böyle bir durumdan söz etmemişlerdir. Ana-baba ile çocuklar arası maddî sebebe dayalı çatışma ve sürtüşmelerin, çocuklar arası çekememezlik vb. durumların pratik hayatta genellikle, temlikî teberrûlardan kaynaklanmasının da bunda rolü olmuş olabilir. Halbuki birazdan görüleceği üzere, adâlet tartışmasının yapıldığı teberrûlar için ileri sürülen mahzurlar (mefâsid), az önce ifade edilen tarzdaki temlikî işlemler için de aynen mevcuttur. Bu da, *aynı sakıncaları barındıran işlemlerin, hukukî nitelik itibariyle farklı da olsa aynı kapsamda ele alınmasını gerektirir*. Kaldı ki *"Allah'tan sakının ve çocuklarınız arasında âdil olun"* hükmü genel olup, teberrûlara hasredilmiş değildir. İşte bu gerekçelere binaen biz, konuyu temlik ifade eden teberrûlara indirgeme yerine, *"ebeveynin çocukları ile olan maddî ilişkileri"* şeklinde daha genel çerçevede ele aldık.

---

[96] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,95,105; Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,61.

Çocuklar ile ebeveyn arasındaki malî ilişkinin *teberrû nitelikli* olması halinde ise, adâletsizlikten söz etme imkanı sürekli mevcuttur. Çocuklardan birine teberrûda bulunup diğerini ihmal etme, çocukların tamamına teberrûda bulunmakla birlikte birine, diğerlerine göre daha kaliteli ya da özellikli veya daha fazla verme gibi durumlarda ana-babanın çocukları arasında âdil davranmadığını söylemek mümkündür.

Ancak bu noktada da bazı İslâm hukukçularının, teberrûları ikiye ayırdıkları ve adâlete riâyet tartışmasını temlik ifade eden teberrûlarla sınırlı tuttuklarını; sırf yararlanma hakkı veren teberrûlarda (tahsîsât) ise, adâlet şartını aramadıklarını görmekteyiz.[97] Bu tasnife göre ana-baba, sırf kullanmak amacıyla çocuklarından birine diğerlerine göre daha kaliteli/lüks araba verebilir; aynı şekilde oturması için çocuklarından birine diğerlerine verdiğine göre daha geniş veya semt itibariyle daha güzel bir ev/daire verebilir. Muhtemelen bu ayırım, **Hz. Ebu Bekir**'in, kızı **Âişe**'ye yaptığı bağışın temlik ifade etmeyip, sırf meyvelerden yararlanma hususunda tahsîsatta bulunma[98] niteliğinde olmasından kaynaklanmaktadır.

Fakat meseleye amaç açısından bakılacak olursa, ana-babanın çocuklarından birine/bazılarına bağışta bulunup diğerlerine aynı şekilde davranmamasının doğuracağı sakıncalar (kardeşler arası geçimsizlik, nefret, ebeveyne hürmetsizlik, hizmette kusur gibi) sırf kullanma ve yararlanma amacı taşıyan bağışlar için de aynen geçerli olduğu görülecektir. Dolayısıyla konunun kapsamının, maslahat prensibi doğrultusunda ve ilgili hukukî tasarrufun doğurduğu/doğurabileceği sakıncalar (mefsedet) dikkate alınarak tespit edilmesi daha isabetli olacaktır. Şu halde bağış nitelikli tasarrufları, temlik ifade eden bağış ve yararlanma hakkı veren bağış şeklinde ayırıma tabi tutma ve buna bağlı olarak da adâlete riayet bakımından ikisini ayrı hükümlere tabi kılmanın, makul hukukî bir dayanağı bulunmamakta, ilgili naslara hakim olan hukuk düşüncesi ve makâsıdla da örtüşmemektedir. Binaenaleyh **İbn Âbidîn** (1252/1836)'in de belirttiği gibi, *ebeveynin çocukları arasında ayırımcılık yapmayıp eşitlik ve adâlet ilkelerine uygun davranması hükmü, hem mülkiyet ifade eden teberrûlar, hem de tahsîsât türü teberrûlar için geçerlidir.*[99]

---

[97] Bkz. Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,64-65; Şibir, a.g.mkl., 85.

[98] Hadis sözlüklerinde ilgili rivâyetlerde geçen câd veya cedâd kelimesinin, meyveyi derme/hasad anlamında olduğu belirtilmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I,244.

[99] İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye*, II,19.

2. Muamelede Bulunulan Şahıslar Bakımından

İslâm hukukçularının bir kısmı, ana-babanın çocuklarıyla olan mal ilişkilerine yönelik hukukî sınırlamaları, sırf çocuklarla sınırlı tutarken[100]; diğer bir kısım İslâm hukukçusu, bu tür sınırlamalara hakim olan hukuk düşüncesini yani hükmün gerekçesini (illet) dikkate almak suretiyle diğer akrabaların da bu kapsamda değerlendirileceğini söylemiştir.[101]

İlgili hükümleri çocuklarla sınırlı tutanlara göre, eş (karı veya koca), kardeş, gelin, torun gibi akrabalarla olan malî ilişkilerde, birine verip diğerlerine verilmeyebilir ve bu adâletsizlik olarak değerlendirilemez. Bu arada İbâdî hukukçulardan **Ettafeyyiş** (1332/1914), söz gelimi ebeveynin hayatta olan çocuğu yok ve yalnızca torunları varsa, bunlarla olan malî ilişkilerinde de aynen çocuklarında olduğu gibi adâletli davranmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir.[102]

Öte yandan İslâm hukukçularından bir kısmı, çocukların da ebeveynlerine yönelik bağış gibi malî ilişkilerinde adâlet ve eşitlik prensibine uymalarının zorunlu olduğunu, illa biri tercih edilecek ve üstün tutulacaksa bunun, iyilik, saygı ve hürmet açısından annenin babaya göre öncelikli olduğunu ifade eden bazı hadisler[103] gereği anne olması gerektiğini söylemektedirler.[104]

En genel anlamda akrabalık ilişkilerinin zedelenmemesi ve arzulanan seviyede devam etmesi amacına yönelik olmak üzere ebeveynin çocukları arasında malî bakımdan ayırımcılık yapmamasına yönelik hukukî düzenlemelerin çocuklarla sınırlı tutulması gerektiğini belirten **İbn Kudâme** (620/1223), özetle şunları söylemektedir: Her şeyden önce, ebeveyne karşı saygı, hürmet ve hizmet bakımından diğer akrabalar çocuklar gibi değildir. Dolayısıyla bunların da malî bakımdan eşit davranılması gerekenler arasında sayılması doğru olmaz. Kaldı ki *Hz. Peygamber*, eşinin (Amra) de olduğunu bilmesine rağmen **Beşîr**'e, *"Nu'man dışında başka çocukların da var mı?, onlara da aynı şekilde bağışta bulundun mu?"* diye sormuş, eşine de aynı şekilde bağışta bulunması gerektiği,

---

[100] İbn Hazm, *el-Muhallâ,* VIII,95,105; İbn Kudâme, *el-Muğnî,* V,389; Remlî, *Muğni'l-muhtâc*, III,567; Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,61.

[101] Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî,* V,389; Behûtî, *er-Ravdu'l-murbi',* 359.

[102] Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,61. Müellif, söz konusu eserinde bu meseleyle ilgili diğer bazı görüşlere de yer vermektedir.

[103] Bkz. Buhârî, "Edeb", 2; İbn Mâce, "Vesâyâ", 4; Ahmed, Müsned, V,3,5.

[104] Remlî, *Muğni'l-muhtâc*, III,567.

onu çocuklarından ayırmasının doğru olmadığı şeklinde bir beyanda bulunmamıştır.[105]

Abdürrezzâk (211/826)'ın *Musannef*'inde naklettiği bir bilgiye göre, bu meseleyle ilgili hükümlerin diğer akrabaları da kapsayıp kapsamadığı **Atâ b. Ebî Rabâh** (115/733)'a sorulmuş, O da *Hz. Peygamber*'den, çocuklar dışındaki akrabalar hakkında herhangi bir bilginin duyulmadığını söylemiştir.[106]

Malî ilişkilerde adâlet kuralını bütün akrabaları kapsayacak şekilde genişletmek her halde hükmün amacıyla uyum arz etmez. Fakat ebeveynin, çocukları dışında diğer akrabalarıyla olan mal ilişkilerinde hileli yollara başvurması ve böylece çocuklarından bir kısmını kayırmasına da izin verilmemelidir. Teorik düzeyde her ne kadar bireyler arasında mal ayrılığı rejimi esası söz konusu ise de, hem karı-koca hem de anne-baba ve özellikle evlenmemiş çocukları arasında fiilen mal birliği rejiminin mevcut olduğu durumlarda, -ki günümüzde genel durum bu şekildedir- söz gelimi ana-babanın gelinlerinden/damatlarından yalnızca birine ya da torunlarından bir kısmına yaptığı malî yardımların, hediye ve bağışların aile ilişkileri ve akrabalık hukuku açısından sakıncalar doğuracağı aşikârdır. Zira bu gibi hallerde, gelin/damat veya toruna yapılan bağış aslında ebeveynin bizzat kendi çocuğuna yapılmış olmaktadır. Dolayısıyla bu meseleyle ilgili hükümlerin tatbikinde örf dikkate alınmalı, sınırlama çerçevesi buna göre tayin edilmelidir.

Şu halde işaret edilen çerçevede, aile bireylerinin karşılıklı malî ilişkilerinde adâlete riayet etmeleri hukukî bir zorunluluktur. Ancak herhangi bir muamelenin bu çerçevede hukuka aykırı olduğunu söyleyebilmek için, objektif bir adâlet ölçüsünün belirlenmesi gerekmektedir.

Ebeveynin çocuklarıyla olan maddî ilişkilerinde adâlet tartışmasının boyutunu göstermesi bakımından zaruri olan bu hususlara işaret ettikten sonra, konunun bu yönüne geçebiliriz.

E. Adâlet Kriteri

Malî ilişkilerde çocuklar arasında adâleti gözetmek vâcip olmakla birlikte, adâletin nasıl gerçekleşmiş olacağı İslâm hukukçuları arasında ihtilaflıdır.[107] Söz gelimi çocuklardan birisine bir dönüm arazi verilmişse diğerlerine de kız ya da

[105] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* V,389.
[106] Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX,100.
[107] Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, VII,544 vd.; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,466; Şibîr, a.g.mkl., 91-92; Köse, a.g.mkl.,19.

erkek olmalarına bakmaksızın bir dönüm mü verilecek, yoksa miras hukukunda olduğu gibi bir usul mü takip edilecektir.

İslâm hukukçularının bir kısmına göre bu konuda ölçü, Allah'ın *Kur'an*'da belirlediği miras hisseleridir ve adâlet ancak bu şekilde sağlanabilir. Bu görüşü benimseyen müctehidler arasında **Atâ b. Ebî Rabâh** (115/733)**, Kâdî Şurayh, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî** (189/805), **İshâk b. Râhûye** (237/851) ve **Ahmed b. Hanbel** (241/855), bazı Mâlikî ve Şâfiî hukukçular ile İbâdiyye'ye mensup hukukçular bulunmaktadır.[108]

İslâm hukukçularının diğer bir kısmına göre ise, ebeveynin çocuklarıyla olan malî ilişkilerinde adâlet ölçüsü, çocuklar arasında kız-erkek ayırımı yapılmaksızın herkese eşit vermektir. **İbn Abbâs** (68/687)**, Ebu Hanîfe** (150/767)**, Süfyân es-Sevrî** (161/777), **İmâm Mâlik** (179/795)**, Abdullah b. Mübârek** (181/797)**, Ebu Yûsuf** (182/798)**, İmâm Şâfiî (204/819)**, bir görüşe göre **Ahmed b. Hanbel** (241/855), Zâhiriyye ve İbâdiyye mezhebi bu görüşü benimsemektedirler.[109] Hatta Hanefi hukukçulardan **İbn Âbidîn** (1252/1836), adâlet ve insafla muâmelenin, çocukların ebeveynleri üzerindeki haklarından olduğunu; binaenaleyh her türlü bağış ve ihsanda bu ölçünün aranması gerektiğini söylemekte, bu kapsamda **Nu'mân b. Beşîr** hadisinden hareketle, kız ve erkek çocuklarının, lehtarı bulundukları vakıf -zira vakıf da bir bağıştır- gelirlerinden faydalanma hususunda da eşit olduklarını belirtmektedir.[110]

Konuyla ilgili hadislerde "çocuklarının sana karşı lutuf ve hürmette eşit olmasını istemez misin?", "aynı şekilde diğer çocuklarına da bağışta bulundun mu?", "çocuklarınız arasında eşit davranın" gibi mutlak ifadeler ikinci görüşün, yani kız-erkek ayırımı yapmaksızın herkese eşit vermenin daha isabetli olduğunu göstermektedir. İlgili rivayetlerde bu durum anlatılırken "veled" kelimesinin kullanılmış olması da kız-erkek ayırımının yapılmayacağını göstermektedir.

---

[108] Tahâvî, *el-Muhtasar*, 138; a.mlf., *Şerh meâni'l-âsâr*, IV,89; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,97; Kâsânî, *el-Bedâi'*, VI,127; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V,388; İbn Receb, *el-Kavâid fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, tsz., 309; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 158; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,147; Behûtî, *er-Ravdu'l-murbi'*, 359; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III,566-567; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI,520-521; *el-Ukûdü'd-dürriyye*, II,19; Ettafeyyiş, *Şerhu'n-nîl*, XII,60; Mahmasânî, *Mebâdi'*, 193.

[109] Tahâvî, *el-Muhtasar*, 138; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 544; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,95,105; Kâsânî, *el-Bedâi'*, VI,127; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V,388; Nevevî, *Ravdadu't-tâlibîn*, tah: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvıd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, tsz., IV,440; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III,567; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI,520-521; a.mlf., *"el-Ukûdü'd-dürriyye"*, II,19; Sâlimî, *Cevâbât*, IV,475.

[110] Bkz. "el-Ukûdü'd-dürriyye", II,19.

Çünkü veled kelimesi hem kız hem de erkek çocukları kapsamaktadır. Bazı rivayetlerde "ibn" kelimesi geçmekteyse de Arap dilinde tağlîb suretiyle ibn kelimesi de aynen veled kelimesi gibi kullanılmaktadır.[111] Ayrıca Hanefî fakih ve muhaddis **Tahâvî** (321/933)'nin de belirttiği gibi Hz. Peygamber (sav) **Beşîr**'e başka çocuklarının da olup olmadığını genel bir ifadeyle sormuş, söz gelimi başka kızın ya da oğlun var mı dememiştir. Şayet kız ve erkek ebeveynin çocuklarıyla olan malî ilişkileri bakımından farklı olsaydı, Rasûl-i Ekrem bu şekilde genel bir ifade kullanmaz, hükmü de genel sevketmezdi.[112]

Ebeveyn ile çocuklar arası malî ilişkilere yönelik hukukî sınırlamaların amaçlarından birinin de, kanunî miras hisselerinin muhafazası olduğunu söylemek mümkün ise de, aynı sınırlamaların diğer vârisler, söz gelimi karı-kocanın birbirleriyle olan mal ilişkileri için geçerli olmaması, bu tür birebir ilişkinin kurulamayacağını göstermektedir. Kaldı ki ebeveyne karşı saygı, hürmet, hizmetini ifa bakımından kızla erkek eşit olduğu gibi, nafaka hakkı bakımından da eşittirler. Bu noktada ana-babaların çocuklarına, hayattayken yaptıkları malî yardım ve bağışların, aslında ölüm sonrası yapılacak olan miras taksiminin öne alınması olarak değerlendirilmesi ise[113], iki ayrı ve farkı şeyin kıyaslanmasıdır (*kıyâs ma'a'l-fârık*). Zira miras hukuku hükümleri ile, hayatta iken ebeveynin çocukları ile olan malî ilişkileri, hukukî mahiyet ve amaç itibariyle birbirinden farklıdır. Dolayısıyla ölüme bağlı mal ilişkisiyle ilgili ölçüleri, hayattaki tasarruflar için de uygulamak isabetli olmaz. Şu halde söz konusu sınırlamaların asıl ve öncelikli amacı, ana-baba ile çocuklar ve kardeşler arası ilişkinin zedelenmemesidir. Gerek bu durum ve gerekse ilgili naslardaki ifadeler, kız-erkek ayırımının yapılmayacağını ifade etmektedir.

Sonuç

İslâm, çatışmadan uzak, kardeşlik ve barış ortamında bir sosyal hayatı öngörür. Elbette bu öngörünün fiilen uygulanabilmesi toplumu oluşturan bireylerin inanç, ahlâk ve kişilik özelliklerine bağlıdır. İşte bu gerçekten hareketle bireylerdeki fıtrî ve beşerî duygu ve özellikler sürekli iyiye ve güzele yönlendi-

[111] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 157; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII,147; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI,468.
[112] Tahâvî, *Şerh meâni'l-âsâr*, IV,89.
[113] Konuyu bir makale ile ele alan Şibîr, bu gerekçeden hareketle adâletin, ancak miras hisselerine göre hareket edilmesiyle sağlanabileceğini söylemekte ve bundan hareketle de şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: "Buna göre, miras hukuku bakımından kızla erkeği eşit kabul eden pozitif hukuklarda, sonuç itibariyle şer'î mirasın tahakkuk edeceği ümidiyle, ebeveynin sırf erkek çocuklarına bir miktar mal bağışlamasının cevazına hükmedilebilir". Bkz. Şibîr, a.g.mkl., 92.

rilmeye çalışılmış, buna engel teşkil eden durumlar ise yasaklanmıştır. Bu bağlamda *Kur'ân*'da, bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinde ve topyekün sosyal hayatta adâlet ölçüsünün önemine vurgu yapılır, insanî özelliklerin ve yaşanılan bazı kötü hatıraların insanları asla adâletsizliğe sevketmemesi önemle belirtilir. *"Bir cemaate duyduğunuz hiddet ve nefret sizi asla adâletsizliğe sürüklemesin; âdil olun"*[114]; *"Bir görüş belirttiğinizde, yakın akrabanıza karşı olsa da âdil olun."*[115]

İslâm hukuku bu genel adâlet ölçüsünü, toplumun en küçük modeli olan ve onun yapı taşlarını oluşturan aile içerisinde statü olarak eşit konumda olanlara karşı sorumlu durumda bulunanların (birden fazla evlilik durumunda kocanın eşlerine, ebeveynin de çocuklarına karşı) da hassasiyetle uygulamasını ister.[116] Sevgi gibi tamamen iç aleme ait duygular bakımından belki tam olarak adâleti gerçekleştirmek mümkün olmayabilirse de, -nitekim *Kur'ân* birden fazla eşle evli olma durumunda, ne kadar çaba sarfedilse de eşler arasında adâleti sağlamanın mümkün olmadığını belirtir ve tek eşliliği tavsiye eder[117]- bu durum asla adâletsizliğe yol açmamalıdır. Dolayısıyla ebeveyn de çeşitli saiklerle çocuklarından birini/bir kısmını diğerlerine göre daha fazla sevebilir. Ancak bu durum asla adâletsizlik gerekçesi olamaz. Bu hususta anne-babalar, çocuklarına karşı olan farklı seviyedeki fıtrî duyguları ve bunun malî ilişkilerine yansıma biçimi noktasında, adâletten sapıp sapmama açısından sürekli bir imtihan verdiklerini bir an bile hatırlarından çıkarmamak durumundadırlar. Öte yandan duyguların tezâhür biçimi de oldukça önemlidir ve bu noktada ebeveyn olabildiğince dikkatli olmak zorundadır. Aksi taktirde bu durumun, arzulanmayan bazı sonuçlara sebebiyet vermesi kaçınılmazdır.

Ebeveynin çocuklarına karşı hissî duyguları için durum böyle olmakla birlikte malî ilişkiler hususunda aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Çünkü malî ilişkilerde tamamen bireyin irâdesi hakimdir, yani kişi malî ilişkiye girip girmeme, malî ilişkide bulunacağı şahısları ve işlemin özelliğini belirleme gibi hususlarda tamamen kendi irâde ve isteği doğrultusunda hareket eder. Dolayı-

---

[114] Mâide 5/8.
[115] En'âm 6/152.
[116] Krş. Köse, a.g.mkl., 17.
[117] "Ne kadar isteseniz ve üzerine düşseniz de eşlerinize adâletle davranmanız elinizde değildir. Bâri diğerlerini dışlayarak ve onları kocası hem var hem de yokmuş gibi bir durumda bırakarak içlerinden sadece birine yönelmeyin." Nisâ 4/129. "Eğer âdil bir tarafsızlıkla muamele edemeyeceğinizden/haksızlık yapmaktan korkarsanız, o zaman ber eşle yetinin... Bu doğru yoldan sapmamanız/adâletten ayrılmamanız için daha uygundur." Nisâ 4/3.

sıyla ebeveynin çocuklarıyla olan malî ilişkilerinde, yukarıda ifade edilen zarûret ve maslahata dayalı bir takım istisnaî haller dışında beyan edebilecekleri herhangi bir mazeret bulunmamaktadır. Şu halde ana-babalar, çocuklarıyla olan her türlü malî ilişkilerinde ayırımcılıktan uzak durmak, eşitlik ve adâlet ilkelerini gözetmek zorundadırlar. Hadislerde ayırımcılık için, cevr yani zulüm ve haksızlık ifadesinin kullanılmış olması bir an bile dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Diğer taraftan konunun bir başka boyutunu da hak ve ödev dengesi oluşturmaktadır. Anne baba ve çocuklar birbirlerine karşı hem bazı haklara sahiptirler, hem de karşılıklı sorumlulukları söz konusudur. Ebeveynin çocukları ile olan ilişkilerinde ayrımcılık yapmaması, hak ve adâleti gözetip eşit muamelede bulunması temel görevlerdendir. Unutulmamalıdır ki, görevin gerektiği biçimde yerine getirilmemesi veya ihmali, söz konusu şahıslar (ebevey) bakımından hak teşkil eden hususlarda da aynı sonucunu doğuracaktır. Zira **İmâm Şâfiî**'nin yerinde tespiti ile *"İnsanoğlu fıtraten, başkalarının kendisine tercih edilmesi halinde, söz konusu şahsa karşı kimi görevlerinde ihmal gösterme özelliğine sahiptir."* Kaldı ki bu durum, anne baba ve çocuklar arası hak ve görevlerle sınırlı kalmayacak, kardeşlerin birbirleriyle olan ilişkilerini de doğrudan ve olumsuz etkileyecektir.

Bütün bunlar bize, İslâm hukukunda bireyin, kendi mülkünde tasarruf yetkisinin, söz konusu tasarruf hayır amaçlı da olsa, bunun fert/ler ya da toplum bakımından sakıncalar doğurması halinde hukuken sınırlandırıldığını da göstermektedir. Zira *hiçbir yetki, mefsedete sebebiyet verecek şekilde kullanılamaz*. Burada da ebeveynin, kendi mallarındaki tasarruflarının çocuklarıyla olması durumunda, çocuklardan birinin diğerlerine göre üstün tutulmasının/kayırılmasının hukuken yasaklandığını ve adâlet ve eşitliğe riayetin zorunlu kılındığını görmekteyiz. Zira toplumun temelini teşkil eden aile birliği ve aile bireyleri arasındaki ilişkilerin istenilen düzeyde tutulabilmesi ancak bu şekilde mümkündür. Şu halde anne-babaların kendi mülklerinde tasarruf yetkileri, tasarrufun çocuklara dönük olması durumunda diğer çocuklar lehine hukuken sınırlandırılmış bulunmaktadır.

Bununla birlikte ailenin, toplumun en küçük yapı taşı ve temeli olduğu dikkate alındığında, ebeveyn ile çocuklar arasındaki malî ilişkilerde uyulması istenen sınırlamaların aynı zamanda toplumsal bir boyutunun da olduğunu görürüz. Çünkü aile bireyleri ve akrabalar arasındaki olumlu ya da olumsuz ilişkilerin topluma da birebir yansıması olacaktır.

Temelini *Allah Rasûlü*'nün, *"Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında adâletli davranın"* şeklindeki hadisinden alan, ana-baba ile çocuklar arasındaki malî ilişkilerde adâlet ve eşitlik ilkesine riayet konusunu, yine *Peygamber Efendimiz*'in bir hadisiyle bitirmek istiyoruz.

Birgün *Rasûl-i Ekrem* (sav), ensârdan bir adamla otururken yanlarına bu adamın bir oğlu geldi; adam oğlunu öpüp bağrına bastı ve yanına oturttu. Derken bir kızı çıkageldi; adam kızını elinden tutup yanına oturttu. Bu durum karşısında *Hz. Peygamber* (sav) şöyle buyurdu: *"Âdil davransaydın senin için daha hayırlı olurdu; öpücük konusunda bile olsa çocuklarınızı birbirine eşit tutun."*[118]

[118] Abdürrezzâk, Musannef, IX,100.

HEGEL'İN MİSTİSİZM VE PANTEİZM GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE*

Yazan: Siegfried Wollgast

*Çeviren: Yrd.Doç.Dr. Naim ŞAHİN***

Abstract

Hegel's Views on Mysticism and Pantheism

Siegfried Wollgast, in this article, makes some analyses concerning the views of Hegel on mysticism and pantheism.

The relations between misticism and panthism have been stressed by taking the historical process into account. By the way some information have been given regarding Eastern and Western mysticism briefly. Mysticism and pantheism have similar lines in terms materialistik and idealistik development, this issue was pointed out in this work. Meanwhile mystic and phanteistic thoughts take place which emerged in Germany. It is also stressed that Hegels philosophie is a pantheistic philosophy meanwhile his philosophy appears in a pietic way. In spite of this fact his philosophy as a whole is worthwhile and shold be investigated. And it is necessary to think about it.

---

* Bu çeviri Siegfried Wollgast;"Zu Hegels Auffassungen von Mystik und Pantheismus", Wissenschaftliche Zeitschrift, 21. Jahrgang, Heft 1, Gesellschafts-und Sprachwissenschaftliche Reihe, Hegel und die Französische Revolution, Friedrich-Schiller Universität Jena1972'dan alınmıştır.

** Selçuk Üniversitesiİlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Öğretim Üyesi.

"Orta Çağ" Felsefesinin ortaya çıkışıyla ilgili tartışmada G.F.W.Hegel, Kilise Skolastiklerinden farklı bir yaklaşım öne sürerek çağdaş mistiklere dikkat çeker.

"Bu dönem mistiklerinde, mistisizm olarak da tanımlanabilen, gerçek felsefe yapmayı buluruz. Böyle bir felsefe yapma, içtenliğe kadar uzanır ve Spinozacılıkla büyük bir benzerlik arz eder."[1]

Hegel'in vurguladığına göre, bu mistisizmin temsilcileri felsefe yapmayı Yeni Eflatunculuk biçiminde –daha önceden Johann Scotus Eriugena da olduğu gibi- devam ettirmişlerdir. Başka bir yerde de Hegel, mistisizm ile panteizm ilişkisini açıkça vurgulamıştır. Onun düşüncesine göre gerçekte;

"İki nokta arasında ayrım yapılabilir: Bunlar, fenomenin sonluluğu için mutlak ve tanrısal olan olarak, cevherin farklı ilişkisinde temellerini bulur…Bu ilişki ilk basamakta her türlü parçacıktan kurtarılmış bütün ve bir olarak cevher, onu ortaya çıkaran ve canlandıran ruh olarak belirli fenomenlere içkin (immanent) olabilecek ve bu içkinlikte olumlamacı (afirmativ) anlık olarak bakılacak ve kendisini veren sujeden hareketle bütün bu nesnelere sevgiyle dalış sayesinde bunlarda barınan bir varlık olarak algılanır ve tasvir edilir. Bu, başlangıçları açısından, önce Hindistan'da, daha sonra parlak bir biçimde İslam'da ve Onun mistik sanatında, ayrıca son noktada derin öznel bir tarzda Hiristiyan mistisizminin bazı görünümlerinde yeniden bulabileceğimiz tarzda yüksek panteizm sanatını ortaya koyar."[2]

Esasen mistisizm ve panteizm arasında yakın bir ilişki görülebilir. Mistisizm İlk Çağ'dan Marksizmin ortaya çıkışına kadar tarihin her döneminde, teorik düşüncenin temel taşı olmuştur. Her halükarda o, dinsel/idealist dünya görüşünün bir biçimidir. Ancak kendi içinde çelişkili tarafları birleştirir:

"Bunlar, objektif, dini-felsefi İdealizm, panteizm durumları, dinginci ve aktivist özellikleri ve hatta ateizme ait belirli eğilimlerle birlikte hakim olan aşırı öznel özelliklerdir."[3]

---

[1] G.W.F.Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band, Stuttgart, 1928, s.195. Konumuzu asıl olarak Hegel'in Felsefe Tarihi'nden hareketle inceliyoruz. Gençlik yazıları ve panteizme ilişkin değişik yerlerdeki notlarını dikkate almadık.

[2] G.W.F.Hegel, Aesthetik, Band I, Berlin und Weimar 1965, s.315

[3] Philosophisches Wörterbuch, Band II, Leipzig, 1969, Panteizm ve Mistisizm için bkz. S.Wollgast, Sebastian Franckund seine Wirkung auf die Entwicklung des Panteismus in Deutschland. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften Berlin im Druck; S.Wollgast, Problem des Panteismus im 16. Jahrhundert, In:Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Üniverstaet Jena, Gos.-und Sprachwiss. Reihe 19. Jg. (1970), W.5, s. 945-953.

Duruma göre, hangi yönler ya da eğilimler ön plana çıkarılırsa, mistisizmin ilerlemeci veya reaksiyoner, ortodoks (sünni) veya heterodoks (ehl-i bid'at) yönleri ağır basar. Din adamı ve kiliseden uzuklaşma, Tanrı'ya inancın kaybı, insan ve doğanın mistisizmde özellikle bir araya gelmesi, zaman zaman, ilerici sınıf kavgalarına yol açmıştır. Friedrich Engels haklı olarak mistisizmi, feodaliteye karşı bütün Orta Çağ boyunca süre giden devrimci muhalefetin bir biçimi tarzında tanımlar.[4]

Felsefe Tarihi açısından bakıldığında, her ne kadar panteizm kavramı geç ortaya çıkmışsa da, panteistler daha İlk Çağ'dan itibaren vardı. Felsefe'nin temel sorularından hareketle, panteizm genel olarak materyalizme veya idealizme bağlanırsa, o takdirde, bir kırılmaya sebep olunur. Kendi dünya görüşü açısından panteizmin değerlendirilmesi, mevcut sistemlerin somut analizlerini gerektirir. Burada asıl önemli olan, belirli bir dönemde ve belirli bir panteist sistemde Tanrı ve doğa kavramlarından ne anlaşıldığının çözümlenmesidir. Zira, bu her iki kavram, panteist düşüncenin özünü oluşturur.Duruma göre, bu iki kavramın kullanıldığı ya da yorumlandığı hal üzere materyalist ya da idealist bir panteizmden bahsedebiliriz. Tam da Orta Çağ'da, 16. ve 17. yy'da doğrudan mistik bir panteizmden bahsedecek şekilde mistisizm ve panteizm bir birine sıkı sıkıya bağlanır. Bu bağlantının biçimleri burada daha yakından incelenemez. Ben de Sokolov ile aynı düşüncedeyim:

"16. ve 17.yy'lın tarihsel koşulları altında mistik panteizm dinin kişiselleştirilmesi sürecinde ve resmi Hıristiyan doktrinin sınırlandırılmasında önemli bir rol oynamıştı."[5]

Bu süreçte naturalist ve dini-mistik panteizm o kadar iç içe geçmişti ki, sadece çok seyrek olarak saf bir form halinde bazı düşünürlerde ortaya çıkıyordu. Bu açık form, örneğin Sebastian Frank[6], Valentine Weigel ve Jacob Böchme'de kendini gösterir.

-Hem materyalist hem de idealist biçimlerinde- panteizm uzun bir gelişim çizgisine sahiptir. Bu çizgide değişik evreler tespit edilebilir. Panteist düşüncenin zirve noktasına, ancak Giordino Bruno ve Baruch de Spinoza ile ulaşılır. –

---

[4] F.Engels, Der deutsche Bauernkrieg. In: K.Marx/ F.Engels, Werke, Bd. 7, Berlin 1960, s.344.

[5] Sokolov, V. V., Filosofija Spinozy i sovremmenosti. Moskova, 1964, s. 62.

[6]Bkz. S. Wollgast, Sebastian Franck-Leben Philosophisches Schaffen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie I (15) 1967, s. 50-66; S. Wollgast, Sebastian Franck (1499-1542). Ein Beitrag zu seiner Biographie, seiner Darstellung in der wissenschaftlichen Literatur und zu seinem philosophischen Schaffen. Habilitationsschrift, Dresten, 1968(Masch. Schrift, unveröffentlicht).

Devrimci etkisiyle büyük bir önem arz eden- materyalist panteizm, her zaman insanın dinsel yabancılaşma basamağının bir yükseltilmesidir. Marks bu materyalist panteizmi, bir aracıyla, yani doğaüstü vahiy tecrübesi yaşadığını iddia eden bir din kurucusuyla ilgili bir ilişki olarak kavrar. Bu durum, her zaman tecrübesiz din adamları ile yetkin din adamları arasındaki mistikleştirici ilişkinin yok edilmesidir. Marks bunu da, dinsel yabancılaşmanın başka bir durumu olarak görmüştür.[7] Her şeyden önce kilisenin dünya görüşüyle ilgili tartışmalarda sosyal gelişimin felsefi bir yansıması (reflektion) olarak gözüken panteizm, genellikle dinden uzaklaşmanın bir yolu sayılır. Bu da özellikle Giordano Bruno, Baruch de Spinoza fesefesinde açıkça görülür.

G. W .Hegel, panteizm kavramını felsefi olarak ele almıştır. Onu, günlük dilin aşırılıklarından, kötü niyetli belli bir dünya görüşüne dayalı suçlamalardan kurtarmıştır. Hegel'e göre "şimdiki zaman"da kullanılan panteizm sözünden büyük bir yanlış anlama ortaya çıkmaktadır. Modern dil kullanımında her şey kavramından şunlar anlaşılmaktadır;

"Her şey ve her biri tamamen kendi ampirik ayrıntısında, örneğin şu kutu, sadece kendi özellikleri açısından, bu renkten, şöyle şöyle büyük, şöyle şekillenmiş, şu kadar ağır vs…. Şimdi günümüz teologlarından bazıları felsefeye ilişkin olarak, onun her şeyi tanrılaştıracağını iddia ederlerse böylece bu sözün anlamı bahsedilen anlamında alınmış olarak bu, felsefeye yüklenilen bir yüktür ve aynı zamanda ona karşı yapılabilecek olan şikayet bütünüyle yanlıştır. Panteizme ilişkin böyle bir yaklaşım, en çok akılsız kafalarda ortaya çıkar ve ne her hangi bir dinde… ve ne de her hangi bir felsefede karşılık bulur. Panteizm olarak tanımlanan her şey, bu nedenle bu ya da şu münferit olan değildir. Aksine o, daha ziyade bütün bağlamında her şeydir, yani ayrıntılarda içkin olmakla birlikte ayrıntıların soyutlamasıyla ve onların ampirik gerçekliği ile var olandadır. Öyle ki, münferit olanın bu özelliği nedeniyle değil, aksine, hakiki ve yetkin olanı, aynı şekilde ayrıntılarda şimdiki zaman özelliğine sahip olan, tebarüz ettirilen ve kastedilen genel ruhu ya da daha popüler olanı ifade eden bir şeydir."[8]

Girişte de belirtildiği gibi Hegel, Geç Orta Çağ'ın mistisizmini kendi eğilimleri içerisinde ne kadar doğru değerlendiriyorsa, aynı şekilde ele almış oldu-

---

[7] Bkz. K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: K. Marx/ F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin, 1955, s. 107f.

[8] G.W.F.Hegel, Aesthetik, Bd.I, a. a. O., s. 355. Aehnlich: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I. Band, Stuttgart, 1928, s. 109-111.

ğu –Johannes Gerson (1363-1429), Raymund von Sabunde (Ö. 1437), ve Raimundus Lullus (1234-1315) gibi kimseleri de, o ölçüde zayıf bir temsil kabiliyetine sahip kimseler olarak değerlendiriyor. Hatta Roger Bacon da bu gruba dahil edilebilir. Buna karşılık, M.Eckhart, Tauler, Suso hatta "Theologia Deutsch" bu bağlamda zikredilmemiştir. Buradan hareketle, Hegel'in kendi felsefe tarihinde Spinoza ve Jacob Böchme'ye kadar mistisizme ve panteizme hangi rolü biçtiğini görebiliriz. Hegel, "Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi)"adlı eserinde Elealıların soyut panteizminden bahseder ve panteizm olgusunun soyut özdeşlik olduğuna inanır.[9] Başka bir yerde de Hegel, panteizmin Elealı'lardan kaynaklandığını savunur. Hegel bunu yaparken aşağıdaki fragmenti referans alır:

"Eşit olmayanın, eşit olmayandan ortaya çıkması aynı ölçüde zayıf bir ihtimaldir. Zira eğer zayıf olandan güçlü olan veya küçük olandan büyük olan veya kötü olandan iyi olan veya tam tersine iyi olandan kötü olan doğsa, o zaman var olmayan var olandan ortaya çıkardı ki, bu imkansızdır; O halde Tanrı ebedidir."[10]

Hegel bundan şu sonucu çıkarır: "Bu durum panteizm (Spinozacılık) olarak ifade edilmiştir. Bu da "ex nihilo fit nihil" (hiçten hiçbir şey çıkmaz) cümlesine dayanır."[11]

Gerçi Hegel, Eski Yunan doğa felsefesini ayrıntılı olarak ele almıştır. Buna karşılık onda panteizm oldukça zayıf bir yansıtmayla öne çıkmaktadır. Açıkça Hegel, Doğa Felsefesinde de doğrudan doğruya öne çıkan ve Felsefe Tarihinde geçişken bir panteist gelişimin varlığının bilincinde değildi. Bunun aynısı –ciddi sınırlamalarla birlikte- mistisizmle ilgili tasvirler için de geçerlidir.

Hegel haklı olarak Stoacıların panteizmini vurgulamıştır: Yani onların Logos'u; "anlaşılır bir dünya ruhudur. Onlar buna Tanrı dediği için bu panteizmdir. Bütün bu felsefe panteisttir. Kavram ve akıl dünyadadır."[12]

Bu cümleyi sağlamlaştırmak için o, Eski Stoacıların üyesi olan Kleanthes'in bir hymne (şiir, övgü)'sine baş vurur. Her ne kadar tutumlarında

---

[9] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, I. Teil, Leipzig, 1951, s. 69.

[10] Hierzit. Nach G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Erster Band, Stuttgart, 1928, s. 320-321.

[11] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Erster Band, a. a. O., s. 321.

[12] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band, Stuttgart, 1928, s. 437.

pek çok müşterek ögeler varsa da biz bilindiği üzere, Eski ,Orta ve Yeni Stoacıları birbirlerinden ayırırız. Hegel bunu göz ardı etmiş ve Stoacılardan genel olarak bahsetmiştir. Böylece o, kısa bir yorumlamadan sonra Cicero'nun eserlerinden bir yerde "De Natura Dorum"u belirlemiştir. *"Ancak Tanrı, esasen doğanın, ateşin ve böylece dünya ruhunun bütün eylemidir. Stoacı doğa anlayışı mükemmel bir panteizmdir."*[13]

Ancak Cicero, Genç Stoanın en önemli temsilcilerinden biridir. Hatta bana göre o, Genç Stoanın öncüsü sayılır. Eğer Hegel'in şu tespitine göre hareket edersek:

"…Onların (Stoacıların) panteizmi halkın genel Tanrı anlayışına, aynı şekilde onunla bağlantılı batıl inançlara, bütün mucize inançlarına ve kehanete (divination), bağlanır."[14]

Hegel burada açıkça Cicero'ya dayanır. Hegel, Stoacılar için ayrıca şunları belirler:

" Bu, tinin yükselmesinin başlangıcıdır. Her şey dünyada yaşar. Bu bir hayattır ve ideadır. Ancak bu özsel form, Stoacılık'ta bu birliğe yani panteizmin formuna sahiptir.[15]

Hegel bu panteizmi Yeni Platonculardan şu şekilde ayırır:

"Tanrı'nın somut olarak tasarımlanması noktasında biz doğrudan doğruya bizzat onda Tanrısal bir dünyaya sahibiz. Roma dünyasının felaketi, insanın şimdiye kadar huzuruna sahip olmadığına dair bu çıkarsamada yatar. Bu durum, hava, ateş, su vb. tabii şeyler ve daha sonra insanın içinde huzur bulduğu, hakiki gördüğü ve yücelttiği bir panteizmde ortaya çıkmıştı. Buna karşılık şimdi dünyanın geleceğine yönelik acısına kuşkular girmiştir. Bu biçimlendirmede, tabii sonlu dünyayı ve ahlâkî dünyayı oluşturan devlet hayatına ait inançsızlık devreye girmiştir.[16]

Hegel'in Antik dönemin çıkış noktasında panteizmin iki türüyle ilgili ayırımını, daha yakından takip etmek gerekir. Şimdiye kadar Marxist edebiyatta ağırlıklı olarak Antik Doğa Felsefesine dayalı panteizm ile dinsiz (heidnisch) idealizmin sudur nazariyesi ve özellikle de Yeni Platonculuk ayrı tutulmuştur.[17]

---

[13] a.g.e., s. 440.
[14] a.g.e., s. 442.
[15] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band, a. a. O., s. 11.
[16] a.g.e., s. 17.
[17] Bkz. V. V. Sokolov, Filosofija Spinozy i sovremmenosti. A. a. O., s. 27ff.

Hegel'ci ayrışım, Stoacılıkta ve daha sonraki Geç Antik sistemlerde, panteizmin belirlenmesini ve bütünüyle sınırlanmasını ister. Her şeyden önce bu, söz konusu panteist felsefeci ekollerin farklı toplumsal temellerinin aydınlatmasını gerekli kılar. Hegel'in bu vurgusu kuşkusuz Yeni Platonculuk gibi dünyadan kaçışı anlatan Genç Stoacılar için geçerli değildir. Yeni Platonculuk Hegel tarfından aşağıdaki bakış açılarına göre gruplandırılır:

"İnsanın dünyasıyla olan birliği" yüksek bir biçimde tekrar kurulsun diye öyle kırılmıştır ki, dünya, anlaşılır bir dünya olarak Tanrı tarafından kabul edilebilsin. Burada Tanrı'nın kendi kendini belirlemesi asıl ilgi noktasını oluşturur."[18]

Philo, Kabbala, Gnosis aynı grup altında kısaca ele alınmıştır.

Gerçekte Yeni Platonculuk kendi içinde panteist felsefi bir sistem olarak görülemez. Bu sistemde panteizmin gelişimine ait imkanlar, Tanrı'nın kişilik sahibi olmayan bir varlık olarak kavranmasında yatar. Monoteist dinlerin yaratıcılığı nesnelerin ortaya çıkmasına ilişkin metafizik düşüncenin önemli bir ifadesi olarak anlaşılırsa, o zaman, daha idealistik ve mistikleştirilmiş bir formda olsa bile yeni Platoncu sudur düşüncesi diyalektik bir eğilim içerir. Hegel, "İskenderiye Felsefesi" başlığı altında Ammonius Sakkas, Plotinos, Porphyrius, Jamblichus, Proklos'a kadar uzanan kısaca bütün yeni Platoncuları ele alır. Burada Proklos'un haleflerinden birkaç tanesi de kısaca zikredilir. Haklılıkla ve önemine uygun olarak Plotinos ve Proklos incelemenin odağını oluşturur. Hegel "mistik" ifadesinin Yeni Platoncularda oldukça sık ortaya çıktığını tespit ederek mistisizmi spekülatif felsefe olarak; "düşüncedeki varlık, ve anlayış olarak belirler.[19] Aynı zamanda o, Proklos biçiminde Yeni Platoncu idealarıń daha sonraki felsefede uzun bir süre etkilemeye devam ettiğini tespit eder.

"Eski saf mistik skolastikleri bizim Proklos'ta gördüğümüz şeye sahipler, hatta son zamanlara kadar Katolik kilisede de mistik olarak Tanrı'dan bahsedilirse bunlar Yeni Platoncu tasarımlardır."[20]

Orta Çağ Arap felsefesini incelerken Hegel şunları tespit etmiştir: "Bunlar yüksek düşüncelerinde Doğu için geçerli olan temel konumu yani, bilince ilişkin

[18] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band, a. a. O., s. 17
[19] a.g.e., s. 91.
[20] a.g.e., s. 93.

bir tözü ortaya koymuşlardır. Bu panteizm, eğer Spinozacılık kastedilirse doğu şairlerinin, tarihçilerinin, filozoflarının genel niyetlerinin bir duruş noktasıdır."[21]

Burada panteizm ile Spinozacılık arasında haklı bir nedene dayanmayan bir özdeşleşme tekrar gündeme gelmektedir. Hegel, Spinozacılığın, panteizmin teorik anlamda en yüksek güce sahip olduğunu yine onun farklı gelişim basamaklarından hareket ettiğini görmedi. Hegel'e göre gerçek panteizm Doğu'ya aittir.

"Bu Tanrısal olanın ve her şeyin mutlak birliği düşüncesini bu birlikte görür. Birlik ve bütünlük olarak Tanrısallık, artık şimdiki zamanda ifade edilmek suretiyle dile getirilen ayrıntıların kaybolmasıyla bilinç düzeyine gelebilir. Tanrısal olan şey, burada bir yandan farklı nesnelerde immanent olarak, hatta farklı varoluşlarda (existenz) ve bunların içerisinde tercih edilebilen ve harika olan olarak tasavvur edilmiştir. Diğer yandan bu Bir, bu ve başka ve yine yeniden bir başka olarak ve kendisini her şeye koyarak, ayrıntılar ve partikuler (parçacıklar) olanlar kaldırılmış ve yok edilmiş olarak gözükürler. Zira her münferit olan bu Bir olamaz, bilakis bu Bir, bütüne bir bakışı ifade eden toplam ayrıntılardır. Çünkü bu Bir, örneğin, yaşam aynı zamanda ölümdür -ve böylece yalnızca yaşam değil öyle ki, yaşam ve güneş olarak, deniz yaşam olmayarak, deniz ve güneş tanrısalı ve Bir olanı meydana getirir. Aynı zamanda burada gerçek yücelikte olduğu gibi araz (akzidentiell) olan henüz açıkça olumsuz olarak ve hizmet edici olarak konulmamıştır ve aksine töz bunun tersi olur. Çünkü bütün özel olanlarda o, kendinde özel ve araz (akzidentiell) olan Bir'dir. Bu münferit olan da zıttıdır. –Zira O değiştiği ve fantezi özü belirli bir varlıkla sınırlandırmayıp bilakis başka birine geçmek için her bir belirlenimden geçerek, bunu geçersizleştirdiği için- bu, bu özün üzerine çıktığı ve böylelikle yükseldiği arazlar (akzidentiellen) olur.[22]

Hegel'in bu iddialarına, aşağıda belirtilen şekilde yaklaşılabilir: Marxist-Leninist Felsefede materyalist ve İdealist Panteizm ayrılırsa, o zaman panteizmin kendini açıkça sergilediği yerde materyalizmin olup olmadığı sorunu ortaya çıkar. Materyalizmin belirlenmesi tarihsel ve somut olmalıdır. İnsicamlı (konsequent) materyalizm ancak dialektik materyalizmde bulunabilir. Geçmişte pek çok materyalist öğeler idealist açıdan yorumlanmıştır. Engels'in bu konuda vurguladığı hususlar ise şunlardı:.

[21] a.g.e., s. 127.
[22] G. W. F. Hegel, Aesthetk Bd. I., a. a. O., s. 356.

"Orta Çağ Skolastiğinde büyük bir rol oynamış olan düşüncenin varlıkla ilişkisi sorunu yani şu soru; ezeli olan, Geist midir, yoksa doğa mıdır? Bu soru, Kiliseye karşı yöneltilmişti. Buna ilave olarak şu soru da söz konusuydu; Tanrı dünyayı yarattı mı, veya dünya ezelden beri var mıdır?"[23]

-Bütün bu çatışma, kuramsal ifadesini aynı zamanda panteizme de ait olan maddenin sonsuzluğuna ilişkin materyalist ve ateist öğretide bulur. Hermann Ley, Plotinos'den materyalist panteizm yani materyalizmin nasıl ortaya çıkabileceğini göstermiştir.[24] Ona göre marksist, Hegel'in aşağıdaki ifadelerine razı olmaz:

"Onların felsefesi (Arapların felsefesi-S.W), felsefenin oluşumunda gerçek bir basamak olmaz. Onlar felsefenin ilkelerini geliştirmemişlerdir.[25]

Bu yanlış değerlendirmelere uygun olarak Kindi, Farabi, Avicenna (İbn Sina), Averroes (İbn Rüşd) ve İbn Tufeyl'i sadece Aristoteles'in yorumcuları olarak değerlendirilirler. Ancak Hegel'i bu yanlış yaklaşımından dolayı suçlamamak lazımdır. Zira Arap Dil Bilimi onun yaşadığı dönemde daha başlangıç dönemindeydi.

Kilise Babalarının ve Skolastiklerin felsefe yapmalarını Hegel, bağımsız bulmaz. -Bugün bildiğimiz üzere bu kanaatinde O, haklı değildir.- Hegel, onların Aristoteles ve Yeni Platonculara olan güçlü bağımlılıklarını vurgular. Skolastik felsefenin bağımsız düşüncesinin aşağılanmasında Hegel iki türlü olumsuzlamaya düşmektedir: Bunlardan biri, Skolastiğin Aydınlanma ve reformasyon vasıtasıyla olumsuzlanması. Diğeri ise, Marksist felsefede, Skolastik içindeki değerli düşüncelerin farkına varılmasının başlangıcında olduğumuz hususudur.[26]

---

[23] F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klasischen deutschen Philosophie. In: K. Marx/ F. Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1962, s. 275.

[24] Bkz. H. Ley, Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter. Berlin, 1957; H. Ley, Geschichte der Aufklaerung und des Ateismus, Band 2/1, Berlin, 1970.

[25] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band, a. a. O., s. 125.

[26] F. Engels'in "Dialektik der Natur"da Orta Çağ'a ilişkin ifadeleri bir hareket noktası olabilir. Bkz. A. Kolesnyk, Methodologische Probleme der Geschichte Philosophie im deutschen Mittelalter. In: Deutsche Zeitschrfit für Philosophie 5 (16) 1868r, s. 581-592.

[27] Bkz. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band, a. a. O., s. 170.

[28] A.g.e., s. 172-173.

"Oratаçağ"ın tinsel yaşantısındaki muhalif çabalara Hegel kısmen değinmiştir. Hegel'e göre mistikler Abelardus'a bağlandıkları gibi Anselm von Canterbury'e de bağlanmışlardır.[27] Bu bağlamda Amalrich von Bena ve David von Dinant açıkça mistik olarak nitelendirilmişlerdir.[28] Hegel, onların eserlerinden yapılan alıntılardan hareketle onların materyalist-panteist olduklarını kanıtlar. Hegel açıkça, yukarıda bahsedilen panteizm ve mistisizmle olan yakın ilişkilerine dikkat çekerek onlar için her iki grupta nilemeyi mümkün görür.

16. yy'lın felsefesinde panteizm konusunu incelerken Hegel, Giordana Bruno'yu da ele alır. Onun felsefesi;

"genellikle Spinozacılık ve panteizmdir. İnsanın Tanrı ve dünyadan ayrılması, dışsallığın bütün bu ilişkileri, her şeyin birliğinin canlı idesine atfedilmesidir."[29]

Hegel bu konuda Bruno'nun görüşlerini İskenderiye düşüncesinin yansıması olarak sayar ve bu nedenle orijinal bulmaz. Bununla birlikte Bruno'nun sistemine çok çeşitli eleştirileri vardır. Ancak o, şunu vurgular; "Bruno"un bu sistemi tamamen objektif bir Spinozacılıktır."[30] Lucilius Vanini'de de bazı panteist unsurlar tespit edilir. Burada Hegel'in reformasyona ait yorumu dikkat çekicidir. Zira O, burada Luther ve Katolik Kilisesinin daha doğrusu Skolastiğin yaklaşımlarını karşılaştırır. Onun bu tasvirinde ne halk reformasyonu ne de reformasyonun "sol kanadı" bir rol oynar. Ancak, bunlarda mistisizm ve panteizm beslenir ve geliştirilir.O, reformasyonu felsefenin dayandığı bir dönüm noktası olarak gördüğü için burada doğal olarak panteizm ve mistisizm pek az rol oynamalıdır.

-Tamamen akla uygun gözüktüğü gibi- Hegel materyalist ve idealist panteizm arasında, ortodoks (sünni) ve heterodoks (ehl-i bid'at) mistisizm arasında bir ayrım yapmaz. O reformasyondan başlayarak felsefe ve teolojinin birbirinden uzaklaşmasını belirleyici olarak görür. Felsefeyle teoloji arasında artan eşitlik bu dönem için karakteristik bir özelliktir. Böyle bir anlatım, materyalist panteizmle heterodoks (bid'atçı) mistisizmin erken aydınlanma dönemine kadar ilerlemeci bir rol oynadığını –en azından halk kitleleri arasında, toplumsal mu-

[29] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band, a. a. O., s. 228.
[30] a.g.e., s. 231.

halefetin bazı kesimlerinde- unutur. Engels'in ifadesi yalnızca köylü savaşları için değil, 18. yy'a kadar geçen zaman dilimi için de geçerlidir:

"Var olan toplumsal ilişkileri sorgulanmak için onların kutsallık belgeleri bir tarafa bırakılmalıydı."[31]

O, insan öz bilincinin gelişimiyle bağlantılı bir süreçtir. Öz bilincin gelişimi aynı şekilde mistisizmin tanrısallaştırma süreci ve bu dönemin panteizmi yardımıyla gerçekleşir. Bir defasında Ludwig Feuerbach şöyle bir tespitte bulunmuştu;

"Alman materyalizmi dinî bir kökene sahiptir. Reformasyonla başlar. Tanrı'nın insanlar için sevgisinin bir meyvesidir....Buna göre bir Alman materyalisti gayr-i meşru değildir, Alman biliminin yabancı düşünceyle olan ilişkisinin ürünü değildir. O reformasyon çağında dünyanın ışığını gören gerçek Alman düşüncesidir."[32]

Bu gelişim çizgisi, çıkış noktasını reformasyon döneminin panteist ve mistik düşüncelerinden alır. Ve Valentin Weigel, Jacob Böhme, Johann Conrad Dippel, Gottfried Arnold vb yardımlarıyla Johann Cristian Edelmann üzerinden Aydınlanma dönemine ulaşır.[33]

Hegel bu çizgiyi takip etmez ve onu hiç görmez bile. Onun panteizm değerlendirmelerinde Francis Bacon'nın yanında Alman panteist ve mistiği Jakob Böhme'ye yeni felsefenin başlatıcısı konumu yüklediği merkezi bir durum ortaya çıkar. Böhme'ye yönelik bütün eleştirilerine rağmen Hegel onu ilk Alman felsefecilerinden sayar.[34] Ancak bu doğru değildir. Hegel'i daha çok Böhme'nin dialektik unsurları ilgilendirir. Panteizm ve dialektik şöyle ya da böyle görünür bir ilişki içinde bulunur. Her panteist, sonsuz Tanrı (doğa) ile birey arasındaki ilişki; sonsuz Tanrı ile sonsuz madde arasındaki ilişki; bunların değişkenlik etkisi; bedenin, vücudun sükunet ve hareketliliğiyle ilgili belirlenmişliği üzerinde toplam ilişki bağlamında ifadeler kullanma gereği duyar. Olayların süreç karakteri panteist düşüncenin en önemli temel konularından bir tanesidir.

Hegel panteist gelişimle ilgili Böhme'den Spinoza'ya geçer.

---

[31] F. Engels, Der deutsche Bauernkrieg. A. a. O., s. 344.

[32] L. Feuerbach, Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus. In: Ludwig Feuerbachs Saemtliche Werke, X. Bd., Leipzig, 1890, s. 104, 101.

[33] Delil şurada yer almaktadır; S. Wollgast, Sebastian Franck und seine Wirkung auf die Entwicklung des Pantheismus in Deutschland. A. a. O.

[34] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band, a. a. O., s. 300

"Spinoza'nın sistemi düşüncede yüceltilmiş, mutlak panteizm ve monoteizmdir."[35]

Ve Hegel şöyle devam eder;

"Genel olarak bilinmelidir ki, düşünce Spinozacılığın duruş noktasına uygun olmalıdır. Bu, felsefe yapmaya yönelik önemli bir başlangıçdır. Felsefe yapmaya başlanıldığı zaman önce Spinozacı olmak gerekir. Ruh, hakiki sayılan her şeyin içinde battığı bir cevherin, bu etkisinde yıkanmalıdır. Bu felsefenin ulaşması gerektiği özel olan her şeyin olumsuzlanmasıdır. Ayrıca da tinin özgürlüğü ve mutlak temelidir.[36]

Hegel söz konusu çağda Almanya'da panteizm ve mistisizm konusunda Angelus Silesius örneğine işaret eder;

"Tanrı ve özbilinçte, şimdi olarak Tanrı ile bu birlikte kendisini hisseden bu özne hakkındaki panteist birlik, Hristiyanlıkta öznel bir biçimde dile geldiği gibi mistisizmi gündeme getirir Örnek olarak Angelus Silesius'un ismini vermek istiyorum. Bu büyük bir cesaret, bakma ve hissetmenin derinliğiyle Tanrı'nın özsel varlığını insanın öznelliği ile harika ve mistik bir anlatım gücüyle ifade etmiştir. Buna karşın başlangıçtaki Doğu'ya has panteizm bir özün farklı görünümlerdeki görünüşünü, öznenin feragatını vurgulamış yani böylelikle bilincin genişlemesi, aynı şekilde sonluluktan bütünüyle kurtuluş sayesinde bilincin yüksek genişlemesi bütün harika ve iyi olanlara geçişin ruhsallığına ulaşır."[37]

Hegel'in Almanya'da 16. ve 17. yy. daki panteist gelişim çizgisini ve onun ilerlemeci önemini görmemesi konusunda onu eleştirmek yersizdir. Buna benzer düşünceler arada sırada bazı marksist yazarlarda da ortaya çıkar. Sözgelimi Herbert Lindner;

"...antik ve halk materyalizmi arasında Orta Çağ'ın feodal ideolojisinin dalgalandığı bir boşluk ortaya çıkar."[38]

---

[35] a.g.e., s. 375.

[36] a.g.e., s.376. Hegel "System der Philosophie. Drittel Teil. Die Philosophie des Geistes" (Stuttgart 1929, s. 55-56) da benzer şeyler ifade ediyor. Diğer taraftan Hegel Spinoza'yı ateist ve panteist suçlamasına çoğu kez karşı çıkmış, onun sistemini a cosmism olarak anlaşılmasını istemiştir. (Bkz. G. W. F. Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1830), Berlin, 1969, s. 71f.)

[37] G. W. F. Hegel, Aesthetik, Bd. I., a. a. O., s. 361.

[38] H. Linder, Der Entwicklungsgang der Philosophischen Denkens, Berlin 1966, s. 137.

Panteist felsefenin mistisizmle bağlantısını gösterek onun önemine atıfta bulunması Hegel'in bir hizmetidir. Marksizmin Hegel'deki bu problematikde kalması ve onu koruması ilerlemeci bir durumdur.

Eğer Brugger'e inanılırsa Hegel'in kendisini de bizzat panteist olarak değerlendirilebilir. Onun düşüncesine göre Hegel, Fichte, Schelling, Croce, Gentile (!) ile birlikte evrimci bir panteizmi temsil eder. "Buna göre Tanrı kendini dünyanın oluşum süreci sayesinde gerçekleştirir ve öz bilince ulaşır."[39] Hegel'in panteist olarak değerlendirilmesi orijinal değildir. Hegel'in kendisi panteist görünmeye bütün gücüyle karşı koymuştur. Ancak bu, onun kendini bu şekilde değerlendirmesi doğal olarak yeterli değildir. Kişi kendisinin düşündüğü değildir. Hegel'in felsefesi daha kendisi yaşarken panteist olarak nitelenmiş – o zamanki Papalığa ait Devlet Kardinal Sekreteryası tarafından Hristiyanlık dışı ilan edilmiştir. Marksizm ve Leninizmin anladığı anlamda Hegel'in kendini objektif idealist olarak değerlendirmesi, panteist Hegel efsanesini kanıtlarla yok etmeye yetmeyecek genelliktedir. Bu konuda özel araştırmalar gerekmektedir.[40] Aynı şekilde yanlış olan bir başka konu ise; Hegel'in felsefesinin Oetinger, Bengel vb. Schwabya pietizmine dayandırılmasıdır. Oetinger ve Bengel Hegel üzerinde etkili olsalar bile onun sisteminde büyük bir öneme sahip değillerdir. Hegel'le ilgili politik ve anti-kominist izlerle ilgili bütün gruplandırmalar, Wilhelm Raimund Beyer'in isabetli bir şekilde kanıtladığı gibi, az ya da çok örtülü olduğu açıktır.[41] Hegel'in mistisizm ve panteizm hakkındaki görüşleri; kendi idealizmden ve döneminden kaynaklanan sınırlara rağmen, hâlâ bütünüyle üzerinde durmaya değerdir

---

[39] Philosophisches Wörterbuch, herausgeg. von W. Brugger, 12. Aufl., Freiburg-Basel-Wien, 1965, s. 228.

[40] Bu, din, felsefe, ateizm ve panteizm gibi kavramların kendi ilişkileri içerisinde anlatımı için geçerlidir. (Bkz. G. W. F. Hegel, System der Philosophie. Drittel Teil. Die Philosophie des Geistes, a. a. O., s. 461-474; G.W.F.Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Erster Band, a. a. O., s. 406-408).

[41] Bkz. W. R. Beyer, Hegel-Bilder, Kritik der Hegel-Deutungen, Berlin, 1964, s. 130-141. 14.6.1971'de yazılmıştır.

Yazar: Dr.Siegried Wollgast, Dresten Üniversitesi Felsefe ve Teknik Kültür Bilimleri Bölümü

BUDİZM*

Yazan: A.Ranjan MOHAPATRA

*Çeviren: Yrd.Doç.Dr. Hidayet IŞIK***

Abstract

Buddhism is usually accepted as a religion without God. The place of God has been given to Dharma. However Buddha still is the living manifestation of divinity. Buddha didn't believe in any permanent soul, he rejected the existence of soul or self. He believed in the doctrine of Karma and Rebirth. Buddha always tried to avoid metaphysical issues which require long discussion. Buddha's teaching constitutes four ethical Noble Truths; suffering, the origine of suffering, the cessation of suffering and the way leading to the cessation of suffering. This path is Eight-Fold; right vision, right resolve, right speech, right conduct, right livelihood, right effort, right mindfulness and right concentration. The concept of Nirvana means extinction of miseries and to attain perfect equanimity. There are two religious school of Buddhism, Hinayana and Mahayana. The Buddhist scriptures known as Pitakas. In Buddhism three things are important; Buddha, Dharma (religious and cosmic principles) and Sangha (order of the Buddhist community). Buddha's philosophy may be called positivism, phenomenalism and empiricism.

---

* Bu yazı, Hintli bilgin A.R.Mohapatra'nın *"Philosophy of Religion an Approach to World Religions"* (New Delhi, India 1990) adlı eserinin *"World Religions"* adlı ikinci bölümünün 147-159. sayfalarının çevirisidir.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

"Kendi kendinizin ışığı olunuz"

Buda-

/**147**/ Buda, M.Ö.567 yılında Nepal'de Kapilavastu'nun yanındaki Lumbini isimli küçük bir köyde doğdu. Babası Suddhodana Shakya kabilesi kralı idi. Annesi Maya oğlunu doğurduktan yedi gün sonra öldü. Buda'nın kişisel adı Siddharta, soy adı Gautama idi.

Siddharta, ilk yıllarından beri sessiz, düşünceli, şefkatli ve aşırı dindar idi. Babası onun ruhi eğiliminin farkındaydı ve genç prensin dünyaya ilgisizliğini kaldırmak için uğraştı. Çocukluğundan beri Buda, şaşırtıcı şekilde hikmet tezahürü gösterdi. O, acı, hastalık, yaşlılık, ölüm vb. hayatın devam edip giden problemleri dolayısıyla perişandı. Genç prens lüks içinde büyütüldü ve zamanı gelince Yasodhara ile evlendi, ondan Rahul isimli bir oğlu oldu. 29 yaşında evini ve krallığını terk etti. Ondan sonra acının sırrını ve tedavisini keşfetmek için başıboş dolaşarak yaşadı.

O önce en ağır perhiz ve kefaretleri uygulayarak gerçeği bulmaya çalıştı. Sonunda, yedi yıl sonra Bodha Gaya'da aydınlanmaya ulaştı. O zamandan beri "gerçeğe ulaşan" anlamında Buda veya Tathagata olarak tanındı.

BUDA'NIN FELSEFESİ

Gautama Buda, rasyonel bir din, pratik bir ahlak ve basit hayatî prensipler sundu. Felsefesinin bütün bu görüntüleri kesin karakteristik özelliklere sahiptir. Bunlar aşağıdaki şekilde belirtilebilir:

/148/ a- Ahlaki Normlar

Buda'nın felsefesi, kesin moral normlara ve prensiplere dayalıdır. O sadece doktrinlerin konumunu değil, ruhi gelişmenin rasyonel metodlarını da savunur. Onun öğretisi, dört ahlaki kutsal gerçeği (Noble Truths) (acı, acının kaynağı, acının durdurulması, acının durdurulmasına götüren yol) içine alan çok yalın ve yüce bir felsefedir. Bu esaslar Nirvana'ya ulaşmada yardımcıdırlar.

b- Sessizlik Hali

Buda'nın dini ve ahlakı, kendine güvenme üzerine kuruludur. Buda, uzun tartışmaları gerektiren metafizik çıkışlardan daima kaçınmaya çalışmıştır. Vücudun nefisten farklı olup olmadığı, nefsin ölümlü veya ölümsüz olduğu, dünyanın sonlu olup olmadığı, yeniden dirilmenin olup olmadı-

ğı, sükuneti ortadan kaldıran felsefi problemlerdir. Kendi kendine açıklanamayan 10 problem vardır:

Evren;

1. Sonlu mu,
2. Sonsuz mu,
3. Sınırlı mı,
4. Sınırsız mıdır?

Hayat ve vücut;

1. Aynı mı,
2. Farklı mıdır?

Tathagata (Buda);

1. Ölümden sonra mevcut mudur,
2. Değil midir?
3. Hem mevcut,
4. Hem de mevcut değil midir?

c- Kötümserlik ve İyimserlik

Buda felsefesinin diğer bir karakteristik özelliği kötümserliktir. Buda dünyayı acı ve çile ile dolu olarak kabul etti. O, doğumla, hastalıkla ve ölümle birlikte acının var olduğunu söyledi. Hayat acı ve ızdırap doludur. Onun ilk kutsal gerçeği şunu söyler: Acı (duhkha) vardır; yine de her bireysel görev, Nirvana'ya ulaşmak ve acılarla dolu bu dünyanın ızdıraplarını yok etmek içindir. Dinin amacı acıdan kurtarmaktır. Hayatın acılarla dolu olduğunda şüphe yoktur, ancak bundan çıkış yolu vardır. O, dört kutsal gerçeğin, acının ortadan kaldırılmasının yolu (marga) olduğunu söyledi. Böylece Buda felsefesi kötümserlik ile başlar, iyimserlik ile en üst noktaya erişir.

d- Realizm

Buda, Vedalardaki ritüeller, hayvan kurbanları vb. kör inançları şiddetle tenkit etti. O, kutsal bilgi olarak Vedaların otoritesini kabul etmedi. /**149**/ Disiplinin otoriteye değil de sebebe bağlanmasını istedi. Öğretisinde hayatın gerçek tecrübesini vurguladı. Onun felsefesi üç sözcükte (Anatman, Anilya, Duhkha) özetlenebilir. Atman düşüncesi saf bir gelenektir.

e- Ateizm

Budizm tanrısız bir dindir. Tanrının fonksiyonu Dharma'ya verilmiştir. Dharma bütün evreni hareket ettirir. Özellikle Hinayana ekolünde karma meyvelerinin biriktirilmesi ve her bireyin kendi karmasına göre zihin, vücut ve bu dünyaya ait şeyleri kazanması Dharma sayesindedir. Hinayana ekolü ateisttir. Budizm Vedaların otoritesini inkar ettiği için bu anlamda "nastika"dır. Hinayana ekolünde Buda, asla ibadetin veya Tanrının bir idolu olarak algılanmaz. Madhyamana ekolünde ise Nagarjuna en yüce gerçekliği inkar eder ve onu Shunyata olarak tanımlar.

f- Pragmatizm

Buda'nın öğretisi çok pragmatik ve pratiktir. Buda tarafından anlaşıldığı şekildeki kutsal gerçek, rasyonel bir görüntüye sahip olan pratik bir ahlak kodudur. Onun, dikkate değer sekiz dilimli yolu (ashtangamarga) yüksek derecede pragmatik ve empiriktir. O, bütün metafizik problemleri atmış ve düşünce ve tecrübeye vurguda bulunmuştur. Budizm aynı zamanda pozitivist ve fenomenal felsefe olarak adlandırılır. Çünkü Buda'ya göre tecrübe, yalnızca bilginin kaynağıdır.

DÖRT KUTSAL GERÇEK

1- Hayat ızdıraptır (Duhkha): Hayat acı ve ızdırap doludur. Doğum ızdıraptır, zorluk ızdıraptır, hastalık ızdıraptır ve ölüm ızdıraptır. Acı zevkin sonucudur; yoksulluk, hırs, arzu, öfke, nefret, çatışma insan ızdırabının sebepleridir.

2- Izdırabın sebebi vardır (Dukha-Samudaya): İkinci kutsal gerçek ızdırabın sebebine dairdir. Bir olgu olarak ızdırabın bir sebebi olmalıdır. Doğum ve ölüm çemberini besleyen motive güç olan arzu, ızdırabın ana sebebidir. Bu arzu üç çeşittir:

a. Şehevi istekler için cinsel ilişki arzusu,
b. Yaşam zevki için yaşama arzusu,
c. Dünyevi zenginlik için zenginlik arzusu.

Bütün acılar, cahillik sonucu olan bağlılıklardan meydana gelir.

/**150**/ Sebeplilik zinciri yeniden doğuş çarkı (dvadasha-nidana veya bhavacakra) olarak bilinir. Aşağıdaki on iki halka geçmiş, şimdiki ve gelecek şeklinde üç sınıfa ayrılır. Bu da şu şekilde gösterilebilir:

1. Cahillik (avidya), *(Geçmiş hayat)*
2. Yetenek (samskara), *(Geçmiş hayat)*

3. Bilinç (vijnana), *(Şimdiki hayat)*
4. İsim ve form (nama ve rupa), *(Şimdiki hayat)*
5. İdrakin altı organı (shadayatana), *(Şimdiki hayat)*
6. Duyu objesinin bağlantısı (sparsha), *(Şimdiki hayat)*
7. Duyu tecrübesi (vedana), *(Şimdiki hayat)*
8. Objelere karşı iştiyak (trishna), *(Şimdiki hayat)*
9. Objelere sarılma (upadana), *(Şimdiki hayat)*
10. Doğmuş olmaya istek (bhava), *(Şimdiki hayat)*
11. Doğum (jati), *(Gelecek hayat)*
12. Izdırap (jara-marana). *(Gelecek hayat)*

3- Izdırabın ortadan kaldırılması mümkündür (Duhkha-Nirodha): Bu kutsal gerçek ızdırabın yok edilmesidir. Izdırabın ortadan kaldırılması, ızdıraba sebep olan şeylerin ortadan kaldırılması ve yok edilmesi ile mümkündür. Yaşam arzusu ve aşkı, kendi tutkusunda tamamen yok edilmelidir. Nirvana, arzunun yok edilmesi ve nefsani isteklerin ortadan kaldırılmasıdır. O, bütünüyle arzu ve gerilimlerden kurtulup huzur bulma halidir.

4- Izdırabın ortadan kaldırılma yolu mevcuttur (marga): Buda'ya göre dördüncü kutsal gerçek, keder ve ızdırabı ortadan kaldırma yoludur. Bu yol sekiz dilimlidir. En yüce son Nirvana'nın elde edilmesidir. Nirvana, acının söndürülmesi ve tam bir sükunete ulaşma anlamına gelir.

SEKİZ DİLİMLİ YOL

1. Doğru görüş (samyak-drishti): Cahillik ızdırabın temel sebebidir. Doğru görüş, objelerin gerçek tabiatı hakkındaki doğru bilgi olarak tanımlanmıştır. Cahillik kişi ile hayat arasındaki ilişkinin yanlışlığını doğurur.

2. Doğru niyet (samyak-sankalpa): İkincisi doğru niyet ve doğru karardır. Sadece doğru bir bilgi, kişi mükemmel bir ruhi hayat yaşamaya karar vermedikçe fayda sağlamaz. /**151**/ Yanlış düşünceyi ve nefsani arzuları kökünden sökmeye ve mükemmel bir hayat sürmeye karar vermek doğru niyettir.

3. Doğru söz (Samyak-vak): Ahlaklı olmak isteyen bir kişinin konuşmasını kontrol etmesi gereklidir. Doğru söz yalandan, sert ve anlamsız kelimelerden, lüzumsuz konuşmadan ve eleştiriden kaçınma anlamındadır. Herkes acı verici sözden kaçınmalı, doğru ve uygun kelimelerle konuşmalıdır.

4. Doğru davranış (samyak-karmanta): Doğru davranış hırsızlık, cinsellik, bozgunculuk, yanlış davranış gibi hayata zarar verici şeylerden kaçınmaktır. Buda keşişler, anne baba, çocuklar, öğrenciler, öğretmenler ve karı koca için farklı davranış kuralları koydu. O, herkes için özveri, iyi niyet ve sempati öğütlemiştir.

5. Doğru geçim (samyak-jiva): Buda, kişinin geçimini dürüst ve adil bir şekilde kazanması gerektiğini söyler. Buda'ya göre kişi silah, hayvan, et ve şarap ticareti yapmamalıdır. Bir kişinin sahtekarlık, rüşvet, bozuk ve kötü yollar gibi çirkin ve dürüst olmayan surette para kazanması kesinlikle doğru değildir.

6. Doğru çaba (samyak-vyayama): Ahlaklı olmak isteyen kişi, kötü düşüncelerin kaynağını iyi araştırmalı ve bu düşünceleri zihninden atmalıdır. Bu, kendi kendini kontrol etmeyi, kötü düşünceleri önlemeye çalışmayı ve zihinde asil düşünceleri uyandırmayı içerir.

Aşağıdakiler, kötü düşünceleri ortadan kaldırma metotlarıdır:

a. Bazı iyi düşünceler üzerine meditasyon,

b. Kötü düşünce üzerindeki aktivitenin sonucunu araştırma,

c. Kötü düşüncenin sebeplerini analiz etme ve sonuçlarını engelleme,

d. Fiziksel çabalarla zihni kontrol etme,

e. Dharma'ya uyma.

7**. Doğru düşünce (samyak-smriti):** Bu, vücudun, vicdanın ve zihnin kendi gerçek formlarında alıkonulması anlamına gelir. Kötü düşünceler, yalnızca onların gerçek formları unutulduğu zaman zihni meşgul eder. Doğru düşünce vucudun kirliliğini, zevk, acı, zihni ve fiziki ızdırap vs.yi hatırlamayı içine alır. /**152**/ Buda vücudun su, toprak, hava ve ateşten oluştuğunu söylemiştir. Bizim vücut bilincimiz ve birinin kendi vücuduyla veya başka bir vücutla ilişkisi, böyle gereksiz özlem ve eğilimlerden kaçınmak için bize yardım eder.

8. Doğru konsantrasyon (samyak-samadhi): Davranışın bu yedi kodunu benimseyen ve tecrübe eden kişi, konsantrasyon yoluna girmeye uygun hale gelir. Burada, ahlaklı olmaya istekli olan kişi, saf haldeki zihnini gerçek ve mantıklı düşünce üzerine konsantre etmiştir. Doğru konsantrasyon, "samadhi"nin aşağıdaki evrelerini içerir:

a. Birinci evrede dört kutsal gerçek sakin zihin ile meditasyona tabi tutulur,

b. Sezgi düşünce yerine geçer: Derin düşünce bastırılır ve mantıklı düşünce gereksiz hale gelir,

c. İlgisizlik ve denge haline ulaşılır,

d. Zevk ve acı yoktur: Mükemmel huzura veya Nirvana'ya ulaşılmıştır.

BUDİST HUKUKUN YEDİ CEVHERİ

1. Dört ciddi meditasyon. Yani; vücut, duygu, düşünce ve akıl üzerinde meditasyon.

2. Günaha karşı dört kat büyük çaba. Bu, günaha engel olma çabası, önde gelen günahları kontrol çabası, iyi olma çabası ve iyiliği arttırma çabasıdır.

3. Azizliğin dört yolu. Bu, dört anlamlıdır. Yani; istek, çaba, hazırlık ve araştırma yoluyla aziz gibi olağanüstü güçler kazanılabilir.

4. Beş moral güç.

5. Spritüal anlamın beş aracı. Yani; inanç, enerji, düşünce, seyir ve hikmet.

6. Hikmetin yedi çeşidi. Yani; enerji, düşünce, seyir, araştırma, sevinç, dinlenme, huzur.

7. Sekiz dilimli kutsal yol.

Buda'nın Beş Emri

1. Hiçbir canlıyı öldürmeyeceksin.
2. Sana verilmeyen bir şeyi almayacaksın.
3. Yalan konuşmayacaksın.
4. Sarhoşluk verici içkileri içmeyeceksin.
5. Zina etmeyeceksin.

/153/ BUDİST MEZHEPLER

Hinayana Ve Mahayana

Buda'nın ölümünden sonraki yüz yılda Budist Sangha teşkilatı genel olarak Hinayana ve Mahayana şeklinde iki ana kola ayrıldı. Mahayana (maha:büyük, yana:araba), köklü şekilde ahlak, doktrin, manastır hayatı ve Buda anlayışı konusunda Hinayana (hina:küçük, yana:araba)'dan ayrılır.

Hinayanacılar, tabiat olarak muhafazakar olan eski gerçek Budizm'in takipçileridir. Hinayana Tanrı'nın varlığını inkar eden bir mezheptir.. Ateisttir.

Hinayana'da Sangha (teşkilat) bulunur. Dharma Tanrı'nın yerini almıştır. Böylece o, pratikte Buda'ya ibadet etmeye izin verse bile, doktrinde Tanrı'yı inkar eder. Hayat sahibi bir Tanrı'ya bağlılık anlayışı yoktur.

Hinayana mezhebi, "arhat" halini en yüksek derece olarak kabul eder. Mükemmel bilgi ve aydınlatma bu evrede mümkün olur. O, kendine güvene daha çok vurguda bulunur. Bununla birlikte o, öz veya ben'in olmadığını kabul eder. Hinayana için her şey geçicidir. Hinayana Budizmi, Tanrı'nın bağışına bağlı olmayan bilincin durması demek olan Nirvana'ya ulaşmak ister. Karma yasasını ve yeniden doğuş teorisini kabul eder. Yaklaşımlarında rijit ve negatiftir. Hinayana mezhebi ve felsefesi popüler değildir. Çünkü bize yaşamak için ne sıcak bir inanç ve ne de çalışmak için gerçek bir ideal verir.[1]

Mahayana ekolü gelişmeci, uzlaştırıcı ve evrenseldir. O bize Tanrı, ruh ve insan kaderinin pozitif fikirlerini verir. Mahayana mezhebi salikleri "Boddhisatva" veya "Budalık" haline ulaşmaya çalışırlar. Mahayana'da Buda tapınma idolü olmuş ve en yüce varlıkla aynı sayılma durumuna gelmiştir. Mahayana mezhebi için Buda'nın merhamet ve bağışı, insanın evrensel kurtuluşuna da götürebilir. Mahayana aşkın bir Gerçeğe inanır ve Buda onunla aynı kabul edilir. O, dünyanın en yüce gerçeklik olduğunu reddeder. Dünya olağanüstüdür, ancak sonuçta gerçek değildir.

Felsefi olarak Mahayana okulu "Shunyavada veya Madhyamika" ve "Vijnanvada veya Yogachara"; Hinayana okulu da "Vibhashika" ve "Sautrantika" şeklinde ikişer sınıfa ayrılmıştır.

/154/ 1. Madhyamika (Shunyavada)

Madhyamika okulu "Shunyavada" veya evrensel boşluğu ya da yokluğu öğretir. Dış dünyanın ve idrakin mutlak varlığını inkar eder. Nagarjuna'ya göre en yüce gerçek ne vardır ne de yoktur; ne de var ve yoğun her ikisi bu ikisinden farklıdır. Taraftarlarına Madhyamikas denir.

2. Yogachara (Vijnanavata)

Yogachara okulu Guru'larının öğretisini ve gerçek zihinsel fenomen olarak idrakin ve fikirlerin varlığını ortaya çıkarmak için pratik yogayı kabul eder. O Vijnanavada olarak bilinir, çünkü ona göre her şey bilinçlidir. Bu okul, bütün canlı varlıkları kapsamak için citta kavramını göz önünde bulundurur.

3 . Vaibhashikas

---

[1] Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 1966, I.589

Vaibhashikas gerçek olarak hem dış dünyayı hem de zihinsel fenomenin idrakini kabul eder. Onlar "Vibhasa" veya "Viruddha bhasa" olarak "Shunyata" teorisini göz önünde bulundururlar. Onlar "Pratyakhshavadins" veya realistler olarak kabul edilir. Bu okul, hem citta hem de maddeyi kabul eder. Bu ikisi de Dharmas'ın yapımıdır.

4. Sautrantika

Bu okul idraki kabul eder ve dış dünyanın algılanamamasına rağmen diğer insanların tanıklığından dış dünyanın varlığı sonucunun çıkarılabileceğini söyler. Sautrantika'ya sutra veya shunyata'nın sonu denir. Bu okula göre, iki objede nedensellik yoktur. Sautrantika bilginin aşikar olduğuna ve onu ispatlayacak hiçbir şeyin gerekli olmadığına inanır. O, bir lamba gibi kendi kendine aydınlanmış olandır.

NİRVANA

"Nirvana" kelimesi "sönme" ya da "arzunun veya ihtirasın ortadan kaldırılması" veyahut da "trishna" anlamına gelir. O saf yok oluş veya sönüş değildir, fakat kişinin hiçbir ızdırap duymaksızın huzur ve sükun halini idrak etmesidir. "Nirvana halinde arzu ve istekler yok edilmiştir ve bunlardan kurtulan kişi ne bu ne de şu yola gider, fakat nihai huzuru elde eder".[2] Nirvana pozitif mutlulukla özdeştir. O saf huzuru ve gerçek bilgiyi verir.

/**155**/ Nefsini yenen ihtirastan kurtulur. Daha ileri istekleri yoktur. Arzunun ateşi sona ermiştir, beslenmek için bir malzemesi kalmamıştır. Arzu ve isteğin ateşi söndürüldüğü zaman Nirvana hali gerçekleşmiştir. Nirvana halinde cehalet, keder, acı, ızdırap, hastalık, doğum ve ölüm yoktur.

Bir öğrencisi, Buda'ya Nirvana halinin pozitif mi negatif mi olduğunu sorduğunda şöyle cevap verdi: "Ne yer ne suyun, ne ışık ne havanın, ne sonsuzluk ne boşluğun, ne aklın sonsuzluğunun ne mutlak boşluğun, ne idrakin ne idraksizliğin, ne bu dünyanın ne şu dünyanın, ne güneş ve ne ayın olduğu bir hal vardır. Bu, ne geliş ne gidiş, ne ölüm ve ne de doğum olarak söz ettiğim bir durumdur. O, temelsizdir, sahipsizdir, kesintisizdir; bu ızdırabın sonudur. İşte bu Nirvana'dır".[3]

Buda'nın Nirvana kavramını anlamak zordur. Bazı taraftarları bu durumun mutlak yokluk hali olması gerektiğini düşündüler; diğerleri ise evrende var

[2] Sharma, C.D., A Critical Survey of Indian Philosophy, s.81
[3] Complete Works of Swami Abhedananda, V.122

olan her şeyin toptan imha edilmesi olduğuna inandılar. Bazıları onu mükemmel bir boşluk olarak anladılar, diğerleri de mutlak yokluk veya benliğin yok oluşu (atta) olduğunu iddia ettiler.

Budist felsefenin dört okulu ortaya çıktı. Birincisi, son derece nihilist idi. Bu okul Nirvana'yı, dünyanın mutlak boşluk olduğunu kavrama, mutlu şuursuzluk, en yüce son ve hayatın amacı olarak kabul edilen yok oluş olarak yorumladı. Diğer üç okul ise onun, benliğin ve dünyanın yok edilmesi, kendisindeki soyut düşüncenin sürekli kalması anlamına geldiğine inandı.

RUHUN YOKLUĞU TEORİSİ

Buda'ya göre değişim bir realitedir. Değişim, gerçek olan hiçbir şeyin sürekli olmadığını gösterir. Hiçbir şey devamlı değildir. Değişim kanunu evrenseldir. Bu yüzden Buda, hiçbir şekilde sürekli ruh fikrine inanmaz. O, ruhun veya özün varlığını inkar eder. Zihin denilen şey fikirlerin veya düşüncelerin akımıdır. Düşünceler, hisler, arzular vs. bir anda ortaya çıkarlar. Bizim zihinsel sürecimiz bilincin bir akımı gibidir. Bu akımın arkasında sürekli bir öz yoktur. Öz, idraklerin bir akımıdır. Böylece Buda, özün yokluğu (anatma-vada veya nairatma-vada) teorisini ortaya koydu.

Özün yokluğu teorisi iki anlama gelir: 1. Öz, sürekli olmayan zihinsel ve bedensel süreçlerin bir toplamıdır. 2. Dünya özden yoksundur; /**156**/ o, boşluk ve sürekli olmayan niteliklerin toplamıdır. Buda, her ne kadar sürekli öz yoksa da, kişinin hayatını kompoze eden peşpeşe durumların akımının devamlılığının olduğunu söyler. Ruhun yokluğu teorisi, bağımlı icat etmeden anlaşılır. Bilincin akışından başka görünmeyen, sürekli öz yoktur. Bilinçte, şimdiki an geçmişin, gelecek de şimdiki anın sonucudur.

Buda, hayatın devamlılığını her an değişmekte olan lambanın ışığı örneği ile açıkladı. Buda, Yeniden Doğuş ve Karma prensibine inanır. Bununla beraber o, ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene girmesi anlamındaki yeniden doğuşa inanmaz. İki doğum farklıdır ve özdeş değildir.

Buda'ya göre var olmayan ruha gereksiz bağlılık ızdırap sebebidir. O, bütün ızdırapların kaynağının benlik duygusunun ortaya çıkmasında yattığını söyler. Sahiplik isteği düşüncesi ve benim ve onların duygusu, bu yanlış ruh düşüncesinden dolayıdır. Algılanamayan ve görülemeyen ruh mevcut olamaz. O, öğrencilerinden ruha ilişkin gereksiz tartışmalara girmemelerini istedi. Ruh bizim tecrübemizin ve aklımızın ötesindedir.

Buda, kişinin beş *skandha*'nın birikiminden daha fazla bir şey olmadığını açıkladı. Bu *skandha* şunlardır: form (rupa), duygu (vedana), idrak (samjana), eğilim (samskaras) ve bilinç (vijnana). Böylece Buda'ya göre öz, hiçbir şeydir, fakat fiziksel ve psikolojik bileşimin toplamıdır, bu durum Vedanta felsefesi tarafından kabul edilmez.

BUDİST KUTSAL KİTAPLARI

Budist kutsal metinlerine *Pitakalar* denir ve üç gruba ayrılır: 1. *Sutta-Pitaka* (fikirler kitabı), 2. *Vinaya-Pitaka* (disiplin kitabı), 3. *Abhidhamma-Pitaka* (felsefe kitabı).

Sutta-Pitaka dini fikirlerin ve Buda'nın sözlerinin beş koleksiyonunu içerir ve bu yüzden kutsal metinlerin en önemlisidir. Vinaya-Pitaka manastır disiplininin kurallarını ihtiva eder. Abhidhamma-Pitaka Buda'nın öğretilerinin felsefi ve ahlaki görünüşlerini içine alır. Yukarıdaki bu üç pitaka *Tripitaka* olarak bilinir. Budizm'in her mezhebinin kendi Tripitaka'sı vardır. Bunun ötesinde, *Jataka*'lar, Buda edebiyatını ve hikayelerini içerir.

/157/ BUDA, DHARMA VE SANGHA

Budizm'de üç şey önemlidir. Bunlar şunlardır: Efendi olan Buda, dünyanın kurtarıcısıdır. Halk Buda'ya sığınır. Dharma Buda dininin kanunudur, ezeli ve ebedidir ve bu alem Dharma'nın veya gerçeğin prensipleri tarafından yönetilir. Sangha Budist topluluğun ruhban teşkilatıdır. Bunların hepsine "üçleme" denir. Rahip, rahibe veya ev sahibi her Budist, sabah, öğle, öğleden sonra ve akşam, bu kutsal üçleme üzerine selam verir, meditasyon yapar ve şu formülü tekrarlar:

Buda'ya sığınırım (Buddham saranam gachhami),

Dharma'ya sığınırım (Dhammam saranam gachhami),

Sangha'ya sığıhınım (Sangham saranam gachhami).

DİN OLARAK BUDİZM

Şu bir gerçektir ki, Buda Tanrı'dan söz etmedi, o ne bireysel ruh Atman'ın tabiatı üzerinde tartıştı, ne de Cennet'i önemsedi. Bununla birlikte Buda'nın dini saf bir insanlık dinidir ve tamamen ahlaki kurallar üzerine bina edilmiştir. Her ne kadar o, kendi kendini gerçekleştiren ve dürüstlüğün sahtekarlık üzerindeki zaferi olan bir din olsa da, Buda hala tanrısallığın yaşayan göstergesidir. İnsanlar onun önünde eğildiler, ona dua ettiler, dua zamanında saygıyla ismini tekrarladılar, sıkıntı zamanında yardımını istediler, ve ölümün-

den sonraki elli yıl içinde o, evrenin efendisi ve insanlığın kurtarıcısı olarak tanrılaştırıldı ve kendisine ibadet edildi.

Buda'nın öğrencilerine son sözleri şunlardı: "Kendi kendinizin ışığı olunuz, kendi kendinizin sığınağı olunuz, kendinizi harici sığınağa götürmeyiniz. Bir ışık olarak gerçeğe çabukça sarılınız, gerçeğin sığınağı olarak çabukça sarılınız ve kendi kurtuluşunuzu kendiniz gerçekleştiriniz".[4]

Budizm Kuzey Hindistan'da küçük bir hareket olarak başladı. Fakat İmparator Ashoka tahta çıktığı zaman, Kuzey ve Orta Hindistan'ın çoğuna yayıldı. Budizm yalnızca Hindistan'a hapsolmadı, aksine Sri Lanka, Tibet, Suriye, Mısır ve Orta ve Doğu Asya'ya yayıldı. Ondan sonra Çin, Japonya, Kore, Burma ve dünyanın bazı Batı ülkelerine girdi. Buda'nın yalın ve soylu öğretimi, eşitliğin liberal ruhu, Buda'nın sihirsel ve mucizevi performansı, Sangha'nın muhteşem koruması ve misyoner aktivitesi sebebiyle, Budizm insanlar arasında çok çabuk popüler oldu.

158/ Daha sonra Budizm'in farklı bölünmeleri, Sangha'nın dejenere olması, Rajput'ların yükselişi ve Hinduizm'in asimile edici gücü, yabancı ve Müslüman istilası sebebiyle Budizm'de bir gerileme başladı. Fakat kabul edilmeli ki Budist periyot, özellikle Hindistan'da altın çağında idi. Çünkü bu periyotta entelektüel faaliyetlerde ve dini misyonerlik çalışmalarında olduğu gibi, güzel sanatlarda da dikkate değer çalışmalar yapılmıştı.

SONUÇ

Buda aslında bir ahlak öğreticisi idi, metafizikçi ve filozof değildi. Buda için en acil görev kişiyi ızdıraptan ve rahatsızlıktan kurtarmaktır. Buda'nın öğretileri pratik disiplin konuları üzerine büyük vurgu yapar ve bütün tutkulardan sıyrılmak ve kurtulmak suretiyle kurtuluş yoluna iletir. Buda'ya göre bilgisizlik ızdırabın temel sebebidir ve ızdırap yalnızca onu doğuran bilgisizliği ortadan kaldırmak suretiyle yok edilebilir. "Doğru görüş" veya "Sekiz dilimli yol" Buda'nın, bilgisizliğin ortadan kaldırılabileceği öğretisidir.

"Evrensel değişim ve devamsızlık ilkesinin", (doctrine of universal change and impermanence) "bağımlı icat etme doktrinini"ni (doctrine of dependent origination) takip ettiği kıymete değer bir husustur. Buda'nın, orta yol, uygun yol olarak bağımlı icat etme doktrinini önerdiğine vurgu yapılmalıdır. Buda'nın öğretisinin (Dhamma) amacı kötülükten kaçınmaktır, iyiyi ço-

[4] Age, s.120

ğaltmaktır, zihni saflaştırmaktır. O, dört kutsal gerçeği anlayarak ve sekiz dilimli yolu uygulayarak, iyi davranışı içeren bir hayat yaşamaya (sila), zihnin dengeli durumunu korumak için konsantrasyon yapmaya (samadhi) ve anlayışı geliştirmeye (prajna) olan vurguyu arttırdı. O bu yolu, hem kendi kendine fazla hoşgörü, hem de kendi kendine eziyetin aşırılığından kaçınarak daima "Orta Yol" olarak tanımladı. O Karma ve Yeniden Doğuş doktrinine inandı.

Buda'nın felsefesi üç sözcük ile özetlenebilir: Anatman, Anitya ve Duhkha. Sürekli ruh denilen bir şey yoktur. Ruh (Atman) kavramı saf bir eğilimdir. Nirvana hariç her şey gözden kaybolmuştur (anitya) ve bu yüzden ızdıraptır. Geleneksel olarak bizim çağırdığımız bir kişi veya birey yalnızca her an değişmekte olan *nama* (materyal olmayan kısım) ve *rupa* materyal kısım)'dan başka hiçbir şey içermez.

Positivizm, Fenomenalizm ve Empirisizmin kökenleri Buda'nın felsefesinde bulunmaktadır. /**159**/ Onun felsefesine Pozitivizm denebilir, çünkü bu felsefeye göre kişi pek çok dünyada hayatının geliştirilmesine çalışmalıdır. Bu felsefeye Fenomenalizm ve Empirisizmin de denebilir, çünkü bilgi ile ve bizim günlük hayatımızla ilgilenmektedir.

ANLAM VE DEĞER KAYNAĞI OLARAK DİNÎ İNANÇ*

Yazan: Lore SCHMİD

*Çeviren: Yrd.Doç.Dr. Abdülkerim BAHADIR***

Abstract

Religious Faith as the Source of Significance and Value

This study is based on a survey pertaining to 612 adults, having 23 distinct profession group, who are from Zürich,.Bern, Basel, Schaffhausen, Welschland and their surroundung area in Switzerland. The objective here is to establish to what extent and how the faith functions in the formation of the attitutes of the individuals. According to the data, it has beenfound that there is a direct correlation between being religious and being significant. In other words, as the level of being religious increases, so does the level of being significant. Religious individual have consistent attitudes towards both themselues and others. Also, in this study, it has been found that the religious models have determining functions in the religious life.

"Doğru davranışı konu alan temel etik sorun, bilincin mevcudiyeti ile birlikte kaçınılmaz olarak varola gelmiştir. Bir başka ifade ile bu sorun, insan varoluşuyla iç-içe, onunla bütünleşmiştir. Her karar, üstün bir amaç, bir değer, bir emir doğrultusunda alınır. Buna göre ilişkilerinde insan, her zaman iyiye ve

---

* Bu yazı, yazara ait Religiöses Erleben unserer Jugend, Evangelischer Verlag, Switzerland 1960, eserin 219-237 sayfalarının çevirisidir. Çalışma, İsviçre'nin Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, Welschland yerleşim merkezleri ve bunların kırsal kesimlerinden gelen 23 farklı meslek grubuna ait 612 genç üzerinde gerçekleştirilmiş bir alan araştırmasına dayanmaktadır. (Çev.)

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi A.B.D.

doğruya yönelik çözüm arayışlarını sürdürür. “Entwurf einer Protestantisch-Theologischen Ehtik” adlı çalışmasının "Emir ve Düzenler" başlığı altında yukarıda aktarılan görüşlerini dile getiren Emil Brunner, sözlerinin devamında şu ifadelere yer verir: "Bütün medeniyetlerin ve ahlâkî davranışların kaynağında dinî etkilerin varlığı, empirik-tarihsel olarak gözlemlenmiştir. Adalet ve adaletsizlik, helâl ve haram, emir ve yasaklar ile ilgili bilinçlilik durumu, kutsalla ilgili bilinçlilik durumuyla çok yakın bir ilişki içerisindedir". “Ne yapmalıyız?” sorusu, aynı anda hem açık bir beşerî soru, hem de karakteristik bir dinî soru olarak algılanabilir. Soruya biz ikinci tür algılanış şekliyle, yani karakteristik bir dinî soru bakımından yaklaşmaya çalışacağız. Buna göre, bir yandan gençlerin inanç tutumları arasında; diğer yandan da varoluşlarında ve davranışlarında yaşamaya, değere ve değersize yönelik ayarlamaları arasında belirgin bir ilişkinin var olup olmadığı sorularına cevap arayacağız. Burada ahlâkî bir gerçekliğe dayalı herhangi bir modelin söz konusu olmadığından eminiz. Çünkü Brunner, "biri, hakikat olarak yaşanan ve hayatta kesin olarak tanınan, hayatı yüce veya tali bir prensip doğrultusunda düzenleyen; diğeri, teorik olarak formüle edilebilen, muhtemelen teorik olarak da reddedilebilen" olmak üzere iki ahlâk türünden bahsetmektedir. Gençlerin anlattıklarını sadece basit birer teori olarak kabul etmek, elbette uygun olmazdı. Çünkü onlar, kendilerine has insanî varoluşlarını taahhüt altına almış gözüküyorlar. Özellikle kendi hayatlarını şekillendirme yolunda, amaçladıkları ve reddettikleri hususlara yönelik otaya koydukları idealler, gerçekten de takdire şayan görülmelidir. 15., 16. ve 19. sorularımıza* karşılık aldığımız cevaplar, gençlik ideallerinin oluşturulması konusunda üzerinde durmaya değer olduğu kadar, verimli ve ilginç de görünmektedir. Böyle olmakla beraber verilerin muhtevası bizleri tali sayılabilecek bir yola sürebilir. Bizim buradaki yönelimimiz, dinî tecrübe ve görünüşlerle; sözgelişi, Tanrı düşüncesinin nerede nasıl paylaşıldığı ve ortak prensip haline geldiği ile ilgilidir. Bu itibarla biz yazımızda kutsal inancın oluşmaya başlayan tutumlara ne kadar nüfuz edebileceği problemini araştıracağız.

Hayatın Anlamı Üzerine

---

* Soru 15. Sende olumlu bir izlenim bırakan dindar biriyle karşılaştın mı? İzlenimin seni nasıl etkiledi?

Soru 16. Sende olumsuz bir izlenim bırakan dindar biriyle karşılaştın mı? Onda seni olumsuz etkileyen neydi?

Soru 19. Sana göre hayatın anlamı nedir?

(Anket sorularının listesi için bkz. Schmid, Lore, Religiöses Erleben unserer Jugend, Evangelischer Verlag, AG Zollikon, Switzerland I960, s. 19) (Çev.)

Ankete dayalı araştırmamızda 19. sorumuz, "sana göre hayatın anlamının kaynağı nedir?" şeklinde düzenlenmiştir. Bu soru, "ne yapmalıyız?" kelimeleriyle dile dökülen insanlığa ait genel soruyla yakından ilgilidir. Philipp Lerseh'e göre, belirgin bir tasavvur (idee) oluştururken insanın saf varoluş hedefince çağırıldığı her yerde, mutlaka bir anlam söz konusudur. “Her tasavvur, ruh dünyasının derinliklerinde ortaya çıkan ve bir şeyin sırf iyi olduğu için gerçekleşmesi gerektiğini ilham eden bir çağrı karakterine sahiptir. Bu çağrı aynı zamanda, ideallerin gerçekleşmesi ve geçerlilik kazanması için insanlara, bu uğurda birlikte çalışmaya çağıran bir davettir. İşte insan hayatı, bu davete cevap vermekle anlam kazanabilir. Bu bağlamda hakikat ve adaletten, iyiden ve güzelden, kutsaldan ve tanrısaldan kaynaklanan tüm tasavvurlar, hayata anlam katan motiflerdir". Lersch bu tür tasavvurları,"dinî tecrübe yeteneği"ni ortaya koyacak ufuklara sahip "kendinin üstünde ve ötesinde varoluş”u ifade eden değerler olarak niteler. Özellikle 19. soruya verilen cevaplarda gençler, kendilerine ait ideallerden bahsetmişlerdir. Heinz Remplein'e göre bir ideal, "hayatın gidişatı ve yapılanması konusunda bir rehber"dir.(66,269). Spranger'e göre ideal, "açık ve anlaşılır olana geçişte tasavvurların somutlaştırılmasıdır". Böylece tasavvur, ideal ve hayatın anlamı arasındaki ilişki gösterilmiş oldu. Tanrısal tasavvurlar örneğin, Tanrıya hizmete uygun olacak tarzda idealin muhtevasında somutlaşır. Bu netice, Tanrıya hizmeti amaçlayan ideal sahibi fertler için hayatın anlam kazanması demektir.

19. soruyla ilgili ifadeleri değerlendirirken şu hususu gözden uzak tutmamalıyız: Din ile direkt bir ilgisi bulunmamasına rağmen bu soru, dinî duygu ve düşünceyi konu edinen bir anketin son kısmında yer almıştır. Bir başka ifade ile bu soru, tarafsızlıktan uzak bir bağlantı içerisinde okunmuş ve tecrübe edilmiştir ki bu durum, tabiatıyla cevapları etkilemiş olmalıdır. Farklı şartlar altında aynı sorunun çok değişik neticelere ulaştırabileceği kuvvetle muhtemeldir. Ancak, her ne kadar neticelerimiz belirli bir ölçüde tek yönlü gözükse de, asla yanlış olamayacağı kabul edilmelidir. Çünkü hayatın her safhasında ortaya konan tutum ve davranışlarda, dinî süreç etkisini devam ettirmektedir. Bu bağlamda ortaya konan her davranış ve ifadenin dinî etkilerden tamamen bağımsız olduğu iddia edilemez.

Elde edilen cevapları, daha önce yaptığımız gibi sınıflandırmaya tabi tuttuk. Farklı cevapları uygun gördüğümüz gruplara paylaştırdık. Sonra oluşturduğumuz tüm cevap gruplarında 11 a, b, c sorularına "evet” cevabını veren ve

12. soruyu[*] da olumlu tarzda cevaplayanların sayısını araştırdık. Neticeleri değerlendirirken tamamen yazılanlara bağlı kaldık. Bu arada, inancın fertlerin üzerindeki etkisiyle ilgili belirtilen "güçlenme hissettim", "teselli buldum" gibi basit ifadeleri de pozitif eğilim olarak kabul ettik. Bulguları çok etkileyici bulduğumuz için, bunları bir tablo halinde göstermeyi yararlı görüyoruz :

	Cevaplar	Düşünceler	
		Sayı	%
Cevapsız	152	12	8
Hayatı anlamsızlar	7	0	0
Kendime soruyorum, arayıştayım, henüz bilemiyorum vs.	74	14	19
Hayatın tadını çıkarmak, bir şeyi görmek ve onu yaşamak vs.	57	9	16
Çalışmak, para kazanmak, bir meslek edinmek vs.	90	23	25
Aile kurmak, aile geçindirmek, çocuk yetiştirmek vs.	74	17	24
İyi, sorumlu bir hayat sürdürmek, İnsana yaraşır biri olmak vs.	75	27	36
İnsanlara yardımcı olmak, onlara hizmet etmek, iyi işler yapmak vs.	92	51	55
İnancı aramak, onu bulmak, Tanrı için yaşamak ve Onu tasdik etmek vs	73	46	63
Kendisini ebedî bir hayat için hazırlamak vs	27	20	74

[*] Soru 11 a. Tanrıya Kutsal Kitabın öğrettiği şekilde inanıyor musun? (Niçin inanıyorsun, niçin inanmıyorsun?)
Soru 11 b. İsa'ya Kutsal Kitabın Öğrettiği şekilde inanıyor musun? (Niçin inanıyorsun, niçin inanmıyorsun?)
Soru 11 c. Ölüm sonrası bir hayata inanıyor musun? (Hiçin inanıyorsun, niçin inanmıyorsun?)
Soru 12. (Eğer inanıyorsan) İnancın senin için anlamı nedir?

.Tabloda görüldüğü gibi inananların oranının yüksekliği oldukça dikkat çekicidir. Ancak veriler, bu durumun hayatın anlamına, maddî (örneğin biyolojik tatmin) tarzda bakılmadığı, aksine "kendinin üstünde ve ötesinde varoluş"a (Lersch) dayalı aşkın konuların bakış açısından yaklaşıldığı müddetçe geçerlilik arz ettiğini göstermektedir.

En düşük oran olarak "dindarlar" (kelimeyi tırnak arasında zikrettik. Çünkü, her ne kadar yukarıda sorulan sorulara verilen olumlu cevaplar dindarlıkta kesin delil olarak kabul edilmese de, bize göre bu, belirli bir araştırma temeli teşkil etmektedir.) hayatın anlamıyla ilgili sorulan soruyu cevapsız bırakanlar arasında yer almışlardır. Büyük ihtimalle onların çoğunun herhangi bir cevabı yoktu. Diğer taraftan da, kendileri için hayatın hiç bir anlamı olmadığını açıkça ifade edenler arasında inançlılara rastlanmamıştır. Aynı şekilde, hayatın anlamının zevk almak ve faydalanmaktan ibaret olduğunu ifade edenler arasında, dindarların oranı oldukça düşüktür. -Hayatta anlam aradıklarını ifade edenlerin ve bu konuda henüz net bir düşünceye ulaşamadıklarını belirtenlerin oluşturduğu 14 kişilik dindar gurubundan 13. soruya[*] cevap verenlerin 9'u, sağlam bir dinî inanca ulaşma arzusunda olduklarını açıklamışlardır. Ki, bunlarda dindarlık eksik ve yetersizdir. -Hayatın asıl anlamını bir meslek kazanmada ve aile kurmada gören iki grupta cevaplar farklılaşmaya başlamaktadır. Dinî motif her durumda kendini hissettirir: Çalışmak ve yardım etmek; çalışmak ve hizmet etmek; çalışmak ve inanmak; bir şey olmak, dindarca görev almak; "Tanrının istekleri doğrultusunda yaşamak, aynı zamanda mesleğini iyice öğrenmek ve sevgiye değer insanları mutlu etmek için"; "çocuklarımızı, ibadet, dua etmeleri ve inanmaları için öğretmek". Diğer bir gurupta doğru-dürüst yaşama ile ilgili soru, inanç açısından çok daha kuvvetli bir içerikle cevaplandırılmıştır. Bunlardan %36'sı hayatın anlamını, ahlâkî kurallara dayalı iyi bir hayat sürdürmede görerek inançlarını belirtmişlerdir. Benzer cevaplar, çoğu kez ifadelerde görüldüğü gibi, Tanrı düşüncesinden etkilenmiştir. Aynı durum, henüz kararsız dindarlarda da görülmüştür: "Tanrının sözlerine uymak, Ona itaat etmek, faydalı olmak için..."; "En yüce olanı amaçlamalıyız, Tanrının bize emrettiklerini. Ancak o zaman bizim için hayat anlam ve muhteva kazanır."; "Tanrının imtihanını kazandıracak kusursuz bir hayat sürdürmek."; "Hıristiyanlığın temel ilkeleri doğrultusunda yaşamak ve mümkün olduğu kadar çok insanı mutlu kılmak için".

---

[*] Soru 13. (Eğer inanıyor veya kısmen inanıyorsan):

a. Dünya-Ahiret meselesi (hie und da) rahatsız ediyor mu?
b. Bir gün sağlam bir inanca ulaşmayı arzuluyor musun? Niçin?

Oran olarak güçlü bir yükselme gösteren diğer bir dindar grubu, beraber yaşadıkları insanlara yardım eden ve her an iyilik yapmak isteyenlerden oluşmaktadır. Bunların yarısından fazlası, inançlarının ve inandıklarının ne anlama geldiğini açıklayabileceklerini ifade etmişlerdir. Akla şöyle bir soru geliyor: Acaba gerçek bir diğerkamlık, netice itibariyle dinî bir köke sahip değil midir? Çünkü inanmayanlar bile kutsal ağırlıklı ifadelere ihtiyaç duymuşlardır: Başkalarını sevme, egoizmi reddetme, hizmette bulunma ve yardım etme. -Aslında dindarın mevcut %63 oranından daha fazlasının Tanrı için yaşamayı, Onun varlığına tanıklık etmeyi ya da inancı arayıp bulmayı amaçlayanların toplandığı grupta bulunacağı beklenirdi. Bununla birlikte açık olan şu ki, bunların çoğunun arayışları henüz devam etmekte ve henüz kesin bir sonuca ulaşmış değillerdir. Örneğin bazıları şu açıklamaları yapmışlardır: "Aslında hayatın anlamı benim için önemli bir inanç kaynağıdır. Ancak, bu konuyu bir türlü halledemiyorum. Böyle olmakla beraber çözüm arayışlarımı kesintisiz olarak sürdürmekteyim."; "başkalarına yardım etmek için ve mümkün olduğu kadar kesin bir inanca ulaşmak için çabalıyorum!"; "samimi bir Hıristiyan olmak istiyorum."; "İsa'nın hayatımın anlamını teşkil etmesini arzuluyorum, ancak, henüz o kadar ilerleyebilmiş değilim.". Belirli bir iman arayışında bulunan bir diğer grubu, hayatın anlamını bulmaya yönelik inançlarını daha sonra gerçekleşecek olana önceden hazırlanmaya- bağlayanlar teşkil etmektedir. Örneğin şu iki cevap cümlesi böyle bir yönelişi göstermektedir: "Hayatın anlamı, daha sonradan gelecek olana hazırlanmak; ölümsüz bir hayata ulaşmak istediğimizi ispatlamak ve bunu gerçekten kazanmaktır."; "hayatımın anlamını, Hz. İsa teşkil etmektedir, çünkü Onun vasıtasıyla ebedî bir hayata ulaşılabileceğine ve günahların bağışlanacağına dair kesin bir bilgiye sahibim" (Bu ifadede bulunan birey, henüz İsa'ya inanmamaktadır)

Bu noktada şu soru da akla geliyor: Acaba hayatını anlamsız gören veya henüz anlam arayışında olanlarda, Tanrı tasavvuru ile az da olsa sezilebilecek bir anlam duygusu arasında, herhangi bir bağ kurulmakta mıdır? Araştırmalara baktığımızda, gerçekten de böyle bir bağın varlığını tespit ediyoruz: "İnsanlara ve Tanrıya hizmet etmek, soruyu bu şekilde cevaplandırmak gerekirdi, ancak bunu, şimdilik içimden inanarak söyleyemiyorum.". "İsa ile birlikte Tanrı elbette vardır. İncil'de hayatın anlamı buna bağlı olarak ortaya konmuştur. Tanrı'yi yok saydığıma göre, şimdilik hayatımın da anlamı yok demektir.". "Durumum belirsiz, Çünkü İncil'in anlamlılığı ile ilgili inancım henüz tam değil." "Önceden (henüz inancım varken) yolum Tanrı'ya doğruydu.". Burada ifade edildiği gibi bir kısım denekler, inançlı oldukları geçmiş yıllarından bahsetmişlerdir. Ayrıca ha-

tırlayalım ki, 13. sorumuza cevap veren gençlerin tamamına yakını, hayatlarına anlam katabilecek bir inanca kavuşmayı arzularken özellikle dindarların önemli bir bölümü, hayatı anlamlı kılmada inancın güçlü potansiyellere sahip bulunduğunu belirtmişlerdir.

Burada probleme büyük ölçüde ana hatlarıyla ve belki de biraz tek yanlı olarak yaklaştık. Buna rağmen, dini inanç ile hayatın anlam kazanması arasında –düzenli olmasa da- belirgin bir ilişkinin varlığı ve özellikle "kendinin üstünde ve ötesinde varoluş"a yönelik çabaların anlam duygusunda belirleyici olduğu noktada kutsal inancın önemli bir rol oynadığı, açık olarak ortaya çıkmıştır.

Dindarların Varoluşlarında ve Davranışlarında Değerlilik ve Değersizlik

Kilise ziyaretlerinde etkin motifleri tespit etmek amacıyla yaptığımız incelemelerde gördük ki, doğru yönergelere ve davranış normlarına yönelik arayış, gençlerin bir bölümünün kutsal ayine katılmalarında, önemli bir neden teşkil etmektedir. Bir anlam ve değer verici olarak inancın anlamı, fertlerin inanışlarında hangi değerlerin varolduğu sorusunu ortaya koyduğumuz zaman karşımıza çıktı. Ancak,.inanca bağlı bir çabadan kaynaklanan ve yaşamla ilgili kanunların arandığı esaslı bir iç düzenlemenin, açık olarak henüz belirdiği söylenemez. Diğer taraftan belirgin bir inanca ulaşmak isteyenlerin, kişiliklerini oluşturmaya yönelik gözlerinde nasıl bir model canlandırdıklarını da bilemiyoruz. Çünkü gençler bu bağlamda büyük ölçüde sadece sahip olmaktan bahsetmekteydiler. Böyle olmakla beraber, bu noktada gençlerin gözlerinde bir Hıristiyan'ın ne olması gerektiği veya ne olabileceğine dair belirli bir modelin canlandığını da kabul etmek gerekir. Bu aşamadaki problem, istenen bilginin elde edilmesinde hangi metodun amaca uygun olabileceğinin tespitinde ortaya çıkıyordu. Doğrudan bir soru sormanın faydası olamazdı. Çünkü Scheler'in de vurguladığı gibi, model bilinci (Vorbildbewustsein), mantık-öncesi bir özellik taşır ve tam anlamıyla, verilecek hükmün öncesinde bulunur. Yani, kişi kendine model olarak kimin etkilerde bulunduğunu kesin anlamda ne bilebilir, ne de söyleyebilir. Çünkü bu alan henüz bilinçlenmiş değildir. Aynı durum, gençlerde yaşayan ve zorunlu olarak varolan değerleri hakkında da geçerlilik arz eder. Çünkü "iyi" ile "kötü", "değerli" ile "değersiz" gibi tasavvurlar, model tecrübesiyle yakından ilgilidir. Konu ile ilgili Remplein şunları yazar: "Ruhun derinliklerinde kök salmış değer amacı, olgun bireylerde kendilerine gerçek normları gösterecek insanlara karşı derin bir özlem uyandırırken, diğer taraftan da değersiz

olanı içselleştirenlere karşı, derin bir nefret hissi uyandırır." Durum değerlendirmesi yaptıktan sonra, amaçladığımız hedefe en kısa yoldan ulaşmak için en uygun yolun, iki projeksiyon sorusundan yararlanmak olduğuna inanmıştık:

Soru 15: Kişiliğinde olumlu bir izlenim bırakan dindar biri ile karşılaştın mı? Bu izlenim seni nasıl etkilemiştir?

Soru 16: Kişiliğinde olumsuz bir izlenim bırakan dindar birisi ile karşılaştın mı? Onda seni olumsuz etkileyen durum ne idi?

Remplein'in şu sözleri, bu iki sorunun zorunluluk arz eden karşılıklı bir bütünlemeyi ifade ettiğini açıkça ortaya koyar: "Ahlak gelişimini sadece olumlu örnekler, yani pozitif etkiler değil, aynı zamanda olumsuz örnekler, yani negatif etkiler birlikte belirler. Başka bir ifadeyle böyle bir yönelimde, tezat prensibi hakimdir. Bir taraftan, kendini adama, sevgi, saygı, ümit, fedakarlık, coşku gibi pozitif duygulara dayalı model ve idealler rol oynarken; diğer taraftan da, antipati, reddetme, aşağılama, kin, nefret gibi negatif duygulara dayalı olumsuz portreler rol oynamaktadır." Buna göre, her iki soru da burada sayılan çift kutuplu duygu ve tutumların her birini, aynı anda ifadeye imkân tanımıştı.

Yukarıda, amacımıza ulaşmada en uygun yol olarak projeksiyon sorularını gördüğümüzü söylemiştik. Bu ifade kısa bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. "Projektion" kavramı, psikoloji literatürüne Freud tarafından kazandırıldı. Kavramın Freud ve yandaşları tarafından nasıl anlaşıldığıyla ilgili olarak Robert Heiss şunları yazar: "Projeksiyon tekniğinden, genellikle içsel bir yaşantının dışarıya aktarılması (Externalisation) anlaşılmaktadır... Projeksiyonların pek çoğu, kısmen negatif, kısmen de pozitif içerikleri bulunan kişisel formlardan oluşur. Projektif figürler, bir yönüyle ne olmak istediğimizi, bir yönüyle de ne olmamamız gerektiği noktasında bizzat kendimizi temsil ederler. Bu açıdan onlar, henüz hiçbir şey olmayan, fakat olması gerekeni ve olabileni kendinde barındıran pozitif ve negatif özdeşleşmelerden müteşekkil bir karaktere sahiptirler." Sorduğumuz iki soruya verilen cevaplardan hareketle, araştırmada yer alanların bazı dindar insanlarla birtakım olumlu veya olumsuz özdeşleşmeler kurduklarını; nefret edilene ya da olmak istenilene yönelik yeterince açık bilinçlilikten uzak içsel bir yönelim kabul ettiklerini, büyük bir kesinlikle varsayabiliriz. Çünkü "her projeksiyon, bilinçdışındaki bir arzunun ifadesidir"; ayrıca "kişisel açılma ve kişisel gerçekleşim problemi" ile yakından ilgilidir. Bu son söylenenleri dikkate aldığımızda, aslında paragrafın başına "Değersizlik ve Değer..." tarzında bir başlık koyabilirdik. Çünkü burada, "anlam değerleri" (Lersch) söz konusu edilmektedir. İşte bu özel değerler aracılığıyla dünya, "ruhanî bir varlık

olan insanın, davranışlarına ve kişiliğine uygun bir statü ve sorumluluk kazanabileceği bütüncü bir sistem" anlamı kazanır.

Burada göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus, soruların "dindar bir insan"ın tutumları hakkında oluşudur. Buna göre elde edilen cevaplar; dindar bir insandan ne olması ve nasıl davranması gerektiği yönünde, ondan ne beklenebileceği veya duruma göre ne beklenemeyeceğine göre değerlilik ya da değersizlik ifade eden tipik bir yönelime sahiptir. Söz konusu cevaplar, belirli bir anlam çerçevesinde alışılmış model tecrübesinden hareket etmektedir. Bir başka ifadeyle bunlar, başka araştırmalarda gün yüzüne çıkmamış bazı durumlar ihtiva etmektedir, ("Model Üzerinde Araştırmalar", Mercel Müller, Zürich 1949 çalışmasıyla karşılaştırılabilir.). Asıl önemli olan, model alışlardır. Çünkü elimizde bulunan cevaplarda, dinî alanda oluşan bir model ve değer tecrübesi ile ilgili özel ifadeler yer almaktadır. Bu durumda genç, başkalarıyla birlikteliğinde, büyük ölçüde yada tamamen dinî referanslara sahip bir hayattan kaynaklanan bazı değerleri elde etmeye çalıştığını itiraf edene yada bu noktada samimi olana kadar, açıkça sorgulanmalıdır.

15. ve 16. Soruların sıralamasını, olumlu hatıraları değerlendirmeye öncelik verecek tarzda düzenledik. Bu yönelişimiz, önceki sorular açısından da daha anlamlı görünüyordu. Böyle olmakla birlikte ilk olarak 16. soruya verilen cevapları ele almak istiyoruz.

16. Soru, 102 kez cevaplandırılmamış, 177 defa "hayır" ile, 34 defa ise, basit bir "evet" ile cevaplandırılmıştır. Bu durumda değerlendirebileceğimiz daha 299 cevap mevcut bulunmaktadır. Şaşırtıcı bir çeşitlilik arz eden söz konusu cevaplar, tepki uyandıran dindarlara yönelik yaklaşık 100 farklı tenkit ifadelerinden oluşmaktaydı. Dindarlar, gençler tarafından -hemen eklenmesi gereken bir husus olarak- iyilik, katılık ve yüksek ahlâk anlayışı açılarından tenkit edilmişti. Gençlerin pek çoğunda, dindarlıkla hiçbir şekilde bağdaşmayan eğilimlerle ilgili hassas bir hissiyat, açıkça mevcuttur. (Genellikle duygusal bir tarzda vurgulanan "dindar" ifadesi, yukarıda formüle edilen iki soruya da çok uygun düşmüştür. İfadenin, gençlerin sadece bir-ikisi tarafından eleştirilmesi veya tenkit edilmesi, bunu açık olarak göstermektedir. Diğer taraftan, ifadenin duygusal projeksiyonları ortaya çıkardığı da kuvvetle muhtemeldir.). 299 cevaptan 200'den fazlası, verilen şu cevabın ana fikrine uygun düşüyordu: "Beni olumsuz yönde etkileye dindar şahıs, bir Hıristiyan'a yaraşır şekilde yaşamadığı gibi, doğru-dürüst davranmıyordu, samimi değildi."

Öyle geliyor ki, sorumuza cevap veren 40 kadar gencin, karşılaştıkları ve göz önünde bulundurdukları insanlar hakkında sözleşmişçesine kullandıkları "dindar" kavramını, "dindarımsı, yobaz" (frömmlerisch) şeklinde ifade etmek, daha isabetli olurdu. Gençlerin kanaatine göre bir yobaz, ya dindarlığı itici kılan, ya da sadece konuşan, fakat hiçbir şey yapmayan birisidir:

"Onların (yobazlar), pek çok insanın bilmeden "dindar" olarak tanımladığı, pek çok kimseyi kiliseden uzaklaştıran ve kendilerinden her zaman için nefret ettiren kötü etkileri vardır." (Kız, 17 yaş, Seminer)

"Bu tür insanlar dindar değildir. Aksine onlar, dindar olmak istedikleri halde dindarca yaşamaya yanaşmayan insanlardır. Bunlar, ancak yobazdırlar ve böylesi kişiler insanı tiksindirir." (Erk. 17 yaş, metal işçisi)

Dindar olmak istediği halde buna uygun davranmamanın adı, "ikiyüzlülük" 'tür. Gençlerimizde öfke ve aşağılanma duygularını bundan daha fazla ortaya çıkaran başka bir şey, belki yoktur. Bu durum, doğruluk ve doğruluğa yönelik taleplerin yoğun olarak yer aldığı, daha önceki açıklamalarımızdan da pekâlâ anlaşılmaktadır. Buna göre, gençlerin ideallerini ayakları altına alan sözde dindarların, olgunlaşma yolundaki genç erkek ve kızlarda nefret uyandıracakları, çok açık olarak kavranabilir. Gençler, böyle bir duruma işaret etmek üzere öfke yüklü duygularını canlı olarak şöyle ifadeye dökerler: "... O, bir münafıktı. Bu sıfatı ona çok uygun bulmuştum. Bana göre bir insanın inançla bu şekilde oynaması, ortaya çıkabilecek şeylerin en sinir bozucusudur."; " Kiliseye gidip münafıklık yaparken, evde şeytanın etrafında dolaşan insanlara, her zaman öfke duyarım."; "Kötü etki ve izlenim, genellikle teori ve pratiğin iki farklı olgu olmasından kaynaklanır. Bundan dolayıdır ki, görünüşe dayalı dindarlığa karşı, başka hiçbir şeye karşı beslemediğim kadar büyük bir kin beslerim."; " riyakâr dindarlar, münafıklar ve dinî zevzeklik, bende nefret uyandırır."; "Sahte dindarlığın ardında, para hırsı ve insana nefreti gizleme isteği yatar."; "münafıklar, sırf kendilerini dindar göstermek için kiliseye giden, fakat aynı zamanda ahlâk dışı bir hayat sürdüren kimselerdir."

Ancak, ikiyüzlülüğe yönelik tenkit ve ayıplamalar, doğal olarak her zaman heyecan yüklü biçimlerde ortaya konmamıştır. Tenkitlerde daha ziyade ağırbaşlılık ve ölçülülük hakimdi. Diğer taraftan kendi kararlarının doğru olup olmadığına dair gençlerin, temkinli ve şüpheci davrandıkları da gözden kaçmamaktaydı. Böyle olmakla beraber, şikayetler, her zaman aynı ana fikir etrafında kümelenmişti: "Falanca belki dindardır, belki de dindar olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak, ...".

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, 299 cevap arasında 100 değişik ifadenin bir araya geldiği bir tür "kötülükler katalogu" oluştuğunu tespit ettik. Bunların büyük bir bölümü, aslında olması gerekene uygun olmayan davranış tarzlarıyla ilgiliydi. Şu tenkitler oldukça dokunaklı görünmektedir: "Kibir ve egoizm, beni tiksindiriyor."; "... münafıklık ve sırf kendi hatalarını örtmek için, Tanrıdan bahsedip yasaklar yağdırmak."; "birinin yaptığı bir şey hakkında, yaptığını sırf dini kaygılara dayandırması…"; "neye nasıl inanılması gerektiğini, başkalarına göstermek için ortaya konan yobazca davranış, yaltakçılık…"; "... buna rağmen herkese karşı, çatışmaları vardı."; "her gün kiliseye koştuğu halde, ihsanların aleyhinde dedikodu yapmak."; "sırf toplumsal nedenlerle dindarlık..."; "inançlının her zaman mutlu olduğu söylenmesine rağmen, dindarın bitmeyen feryatları..."; "kibir ve entrika."; "Onlar (yobazlar), kendilerinin daha iyi olduklarını düşünürler ve bundan ötürü başkalarını düzeltmeye kalkarlar."; "günlük hayatta aşırı baskıcı olduğu için..."; "birlikte yaşadığı insanlara karşı bazen düşmanca davranıyordu."; "inançların ve duyguların güçlü olduğunu yobazca gösterme..."; "fanatizm, mızmızlık ve kibirlilik."; "inançsız biri, herhalde daha merhametli ve daha az para hırslıdır."; " onlar, dilleriyle söylediklerini kalplerinde hissetmeyen, gösterişçi dindar idiler.". Burada zikredilen ifadelerin dışında, bu tür insanların (sözde dindarların), İncil'i gerçek anlamından uzaklaştıran, ikiyüzlü, zavallı, anlayışsız, düşüncesiz, mutaassıp insanlar oldukları dile getirilmişti. Hatta bazen onların, lanetlendikleri ve hırsızlıkla itham edildikleri de tespit edilmiştir. Diğer taraftan yobazlarla ilgili olarak en fazla tenkit edilen tutumlar arasında, cimrilik ve kendini üstün görme eğilimleri zikredilmiştir.

Cimrilik:

"Hıristiyanların %98'inin Hıristiyanlığı, ancak para kesesine ulaşana kadar devam eder; ondan sonra ortadan kalkar."; "ben öyle birini tanıyorum ki, her zaman şevkle kiliseye gider; İncil'den pek çok sözü ezbere bilir ve bunları her fırsatta tekrarlar. Ancak bu adam, kimseye acımaz, kimseye bir zırnık bile hediye etmez.". Gençlerin bir kısmı, dindarların para canlısı, materyalist ve cimri olduklarını; dini kullanarak para kazandıklarını; en küçük bir yardım yapmaya sıra gelince, kılı-kırk yarar bir hesaplamaya giriştiklerini ifade etmişlerdir. Bu arada, bazı papazlar bile para canlısı olarak tanımlanmış ve konuyla ilgili somut örnekler verilmiştir. Bütün bu tenkitlerin ardında, inancın tüm insanlığı bir bütün halinde kuşatması gerektiği ve ayrıca servete yönelik yaklaşımını da değiştirmesi gerektiğine dair açık bir kanaat yatmaktadır.

Küstahlık:

Hıristiyanlar arasında kibirli, gururlu ve kendini beğenmiş, pek çok insanın varolduğunu görülmektedir. -Bu kanaati, en azından sorularımıza cevap verenlerin ifadelerinde tespit etmek mümkündür.- Gençlerden 50 kadarı, tenkitlerini bu konu üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu çerçevede, olumsuz etkilerde bulunan dindarların kendilerini hatasız kabul ettiklerinden; kendilerini bütün diğer insanlardan daha üstün gördüklerinden bahsedilmiştir. Verilen cevaplara göre onlar, kendilerini hidayete ermiş görmelerine karşılık, başkalarının henüz böyle bir lütufa ulaşamadıklarını; hidayete ermemiş olanlarla hiçbir ilişkide bulunamayacaklarını söyleyerek inançlarını özel gayretlerinin bir ürünü olarak övüyorlarmış. Diğer taraftan bu dindarlar, her zaman kurallar koyarlarken, başkalarına kendi kanaatleri hakkında konuşma hakkı tanımıyorlar; durmadan kendi davranışlarını yüceltiyorlarmış. Onların karşısında insan, kendini baskı altına alınmış, hapsedilmiş gibi hissedermiş. Birlikte yaşadıkları insanlara karşı anlayış göstermezler; başkalarını yönetirler ve öyle davranırlarmış ki, sanki hidayete kendi tasarruflarıyla ulaşmışlar ve böylece, inancı günümüzde çekilemez hale getirmişlermiş.

"Karşısında kendimi değersiz ve iki büklüm hissederken o, kendini neredeyse göklerin üzerinde görüyordu. Görünüşünde ve ifadelerinde, zayıf dindarlara karşı aşağılayıcı bir tavır mevcuttu." (Kız, 19 Yaş, Seminer)

İtici dindar insanlar, *kabiliyetsizlik ve anormallikle* suçlandıkları zaman, "gençlerin onlar hakkında dile getirdikleri ayıplamalara bakmak yerinde olacaktır. Yetenekli olmak, hayatı kavramak, bizzat kendisi olmak ve hazır bulunan imkanlardan azami derecede istifade amacında olan genç erkek ve kızların, "yaltakçı", "büyüklük taslayan", "yağcı", "yapmacık", "dik kafalı", "inatçı", "fanatik", "dünyadan habersiz", "dar görüşlü", "sahte", "anormal", "korkak", "sinsi", "içli", "iradesiz", "monoton" , " can sıkıcı" gibi bir tabiata sahip dindarlarla karşı karşıya gelmeleri, onları şaşkınlığa uğratır. Yine, insanların problemlerini görmekten kaçındığı izlenimini veren; hayata tek yönlü yaklaşan; dünya ile ilgili hiçbir anlayış ve fikre sahip olmayan; bulutların üstünde dolaşan; neşelenmeyi ve eğlenmeyi kendileri için yasak kılarken, alkol alan ve sinemaya giden gençlerle birlikte eğlenmeyi itici ve günah sayan insanlarla karşılaştıklarında bu gençler, aynı şekilde hayrete düşerler.

15. soruya verilen cevaplarlar, buraya kadar ortaya konan tenkitçi görüşlerin tamamen tersini ifade etmektedir. Buna karşın, her iki soru çerçevesinde verilen cevaplardan oluşmuş bir diğer grup, *Tanrı ve inançla ilgili sorular üze-*

rinde konuşmak noktasında aynı şeyleri farklı şekillerde takdir eder. Burada sanki insanların kendi karşıt duyguları, tanrısal olana yöneltilmektedir. Bu arada hiç de uygun ve doğru olmayan, küstahça bazı konuşmaları da dikkate alıyoruz. Bunlardan "küstahlık" başlığı altında bahsetmiştik. Burada "o, Tanrıyı kalbinde taşımaktan ziyade, dilinde taşımakla yetinir." türünden cevaplara da yer verilmeyecektir. Bizi daha çok ilgilendiren noktalardan biri, konuşmanın tamamen reddedildiği, sessizliğin ve gizli dindarlığın ideal olarak benimsendiği ifade şekilleri; diğeri ise, konuşmanın ve itirafın büyük bir etkide bulunduğunu gösteren ifadelerdir. Bütün bu çeşitli yargılar, aynı durum çerçevesinde birbiri ile karşılaştırıldığı zaman, aynı tür hitabın genellikle yaklaştırıcı olduğu kadar reddedici reaksiyonlara yol açması, kuvvetle muhtemeldir. Havarilerin hikayesinde şöyle bir ifade geçer: "Bazıları onu dinlemeyip alaya alıyorlardı, fakat bazıları da şöyle diyordu: 'Bu konuda seni daha fazla dinlemek istiyoruz.". Tanrıdan inanarak ve samimi olarak bahsedildiği takdirde, dindar insanların tutum ve davranışlarını taklide dayalı olandan çok daha güçlü bir dinî anlayış ortaya çıkar. Belirli bir tavır alışın söz konusu olduğu yerde, Tanrıya yönelik çelişkili yaklaşımlar karşısında dinî kanaatlerin parçalanmasından başka bir şey beklenemez. Araştırmamızda inanç esasları hakkında konuşma, yaklaşık olarak 30 defa -çoğunlukla sert bir şekilde- tenkit edilmişken, yaklaşık 20 defa anlamlı bulunularak hayranlıkla savunulmuştur. Tenkite dayalı cevaplarda, 8 genç tarafından zikredilen ve büyük ihtimalle dinî hitabı kasteden şu ifadelere rastladık: "Onun cıvıklığı", "usandırıcılık". Her iki cevap grubunda genç erkek ve kızların sayısı, yaklaşık olarak aynıdır. Burada gençlerin hükümleri ile ilgili bir tür ayrışmanın ortaya çıktığı izlenimini edindiğimiz için, olumlu ve olumsuz cevapları karşı karşıya gelecek şekilde yazmayı uygun buluyoruz;

"Halkın karşısınla dindarca davranışla hava atmak ve her fırsatta İncilin sözlerini kullanmak, beni tiksindirdi. Ayrıca, duygu sömürüsü, Tanrı ve Isa ile ilgili yapmaçık konuşma tarzları da beni tiksindirdi." (Kız, 17 Yaş, İş Öğretmeni)	"Benimle İncil hakkında konuşu yordu. İsa hakkında, beni derinden etkileyecek kadar inandırıcı konuşabiliyordu. Gözleri mutluluktan parıldıyordu. İsa'yı öve öve bitiremiyordu. Bunu ben de istiyordum, yapabilirdim de." (Kız, 18 Yaş, Tezgahtar)
"Koca gün boyunca vaiz, tellallarını yeryüzüne yayıyordu ve (dinin dışında) hiçbir şeyden bahsetmiyordu." (Kız, 17 Yaş, Tezgahtar)	İnanç uğruna, ikiyüzlülüğe düşmeden hizmete hazır bulunma, kendi konumuna bakmaksızın bütün gücü ile dini savunma." (Erkek, 20 Yaş, Felsefe öğrencisi)
"Yapmacık duygusallıklar,. Tanrının adını her fırsatta ağıza alınmasına neden oluyor." (Erkek, 19 Yaş, Lise öğrencisi)	"Onun sakin ve emin tavrı, beni etkiliyordu. Sevgi dolu sözlerle Tanrı'yi övebiliyordu." (Erkek, 20 Yaş, Anahtarcı)
"O bu konuda o kadar konuşuyor ki, inandıklarımdan artık şüphe ediyorum." (Erkek, 17 Yaş, Metal işçisi)	"Tanrı'nın gücü ve etkisi konusunda sapasağlam imanla konuşmaları ne güzel." (Kız, 16 Yaş, Öğrenci)
"Onun dünyaya yabancı varlığı, Onun yüce şeylerden bitmez tükenmez saçmalamaları, beni tiksindiriyordu." (Erkek, 20 Yaş, Lise öğr.)	"Evet, Onun dini sözleri, kutsal sözleri (beni olumlu yönde etkiliyordu*)" (Erkek, 16 Yaş, Yapı ressamı)
"Israrla İncil hakkında konuşuyordu ve beni döndürmek istiyordu." (Kız, 18 Yaş, İş Öğretmeni)	"Tanrıya güçlü inanç ve İnanmayanları hidayete ulaştırmak için gösterilen güçlü irade." (Kız, 16 Yaş, Öğrenci)

Hidayete erdirme arzusu bağlamında dindarların gösterdikleri tutumlarla ilgili olarak bir olumluya karşılık sekiz olumsuz yaklaşım ortaya konmuştur. Cevaplardan anlaşıldığına göre bazı dindarlar gençleri hidayete zorlamak istemişler; bu konuda ellerinden geleni yapmakla aslında onları inançtan uzaklaştırmışlar; üyesi oldukları cemaat ve mezheplerde sadece kendilerinin samimi Hıristiyan olduklarını ileri sürerek, insanları ilahî cezayla korkutmuşlardır.

Gençler birkaç defa, kendilerini etkileyen dindarların lanet yağdırmadıklarından ve boş sözlerden kaçındıklarından da övgüyle bahsetmişlerdir.

Bu açıklamalardan sonra gençler üzerinde olumlu izlenimler bırakan Hıristiyanlarla ilgili cevapların yer aldığı 15. soruyu ele alabiliriz. Bu soru, 68 defa cevapsız bırakılmış; 153 defa soru, sadece "hayır" ile ve 14 defa sadece "evet" ile cevaplandırılmıştır. Bu durumda 16. soru ile ilgili değerlendirmeye alınan 299 cevaba karşılık, 15. soru ile ilgili değerlendirmeye aldığımız cevap sayısı 377'dir. Buradaki sayısal farklılığa, olumsuz tecrübelere nazaran olumlu tecrübelerin zihinde daha fazla yer etmesinin neden olduğunu tahmin ediyoruz. Nitekim bu konuda daha önce ayrıntılı bilgi ortaya koymuştuk. Her şeyden önce burada, gençler üzerinde olumlu etkilerde bulunan birçok insanın, onların bir kısmında *model tecrübesine* aracı olmaları bakımından "pozitif" sözü, açıkça önem kazanmaktadır. Bu husus, aşağıdaki tespitlerimizde çok güzel ifade bulmuştur: "Ben de istiyordum, bunu ben de yapabilirdim."; "işte böyle biri olmak isterim, olacağım da."; "inançtan emin olmak, çok hoş olurdu."; "ben ve tüm insanlar, papaz efendi gibi olabilseydik, ne iyi olurdu." Öyle görünüyor ki, bu tür etkileyici karşılaşmalar, gençlik ideallerini, "değer arayışı ve kendi öz benliğini oluşturmaya yönelik irade" (Remplein) vasıtasıyla çoğu zaman kesin olarak şekillendirmektedir. Bu durum, model ile uzaktan temasa geçildiğinde de ortaya çıkabilir. İdeal model olarak dört defa zikredilen Albert Schweizer ile Billy Graham'ı veya iki defa zikredilen Abbe Pierre'i, sözü edilen modellere örnek gösterebiliriz. Her ne kadar öteki dünyanın adamları oldukları ve güçlü etkilerde bulundukları kabul ediliyorsa da *papaz*, 43 gencin ifadesinde (24'ü erkek, 19'u kız), bu özelliklerde görülmemektedirler. Doğrusu "dindar insan" tanımlaması, gençlerin çoğunun düşüncelerini daha başlangıçta papazın dindar kişiliğine yöneltmek zorundaydı. Hatta bu gençlerin bir kısmı için papaz, tanıdıkları tek dindar adamdı. Verilen cevapların çoğunda, papazın gerçek etkilerde bulunduğu ifade ediliyordu: Onun sade, sevimli ve tabii olduğundan; herkese açık oluşundan; birine nasıl davranılması gerektiğini bildiğinden; muhatabını, delil olarak ileri sürdüklerini çürütmeye kalkmasına ve itirazına rağmen ciddiye alışından bahsedilmiştir. Papazın gençler üzerindeki önemli etkileri arasında şunları sayabiliriz: Korkusuzluk, inanca sadakat, akıllılık ve alçak gönüllülük, muhatabı karşısında sükûnet ve güven vericilik, yaptığı hataları itiraf edebilirlik. Ayrıca, kaderinde ağır hastalıklar olduğu halde, mutlu olmaya çalışması ve inancını yitirmemesi; iyilik yapmaya devam etmesi; hasta ve fakirler için hazır bulunması; başkalarına yardım etme uğruna ihtiyaç duyduğu şeylerden vazgeçmesi, papazın gençlerin bazısında bıraktığı en derin izler arasında zikredildi.

Fakat kalıcı etki bırakma açısından en fazla vurgulanan husus, papazın inancı ve inandırıcılığıydı. 15 gencin yarısından çoğu, papaz hakkında, "gerçek genç İsa", "samimî bir Hıristiyan", "inançlı ve iyi bir insan", "vaazlarında anlattığı hususlara içten inandığı anlaşılan biri"; "mutlu ve tatmin bulmuş biri"; "iyimser ve sağlam bir inanç sahip, insanları ciddiye alan biri"; "hem çok zeki, hem de inanabilen biri" şeklinde kanaatlerini bildirmişlerdir. Bu ifadelerin sıcaklığı ve içtenliği, papazın kişilik özelliklerine sahip bir Hıristiyan'la karşılaşmanın, ne kadar etkileyici olabileceğini ortaya koymaktadır.

Yukarda, gençlerin önemli bir bölümünde papazla karşılaşmaları sonucu oluşan model tecrübesinden bahsetmiştik. Buradan hareketle, konu başlığımıza uygun olarak papazın gençler üzerinde ne dereceye kadar normatif etkilerde bulunabileceği ile ilgili bir araştırmaya girmemiz gerekirdi. Fakat burada tartıştığımız asıl konu, aynı niteliği hedefleyen farklı açıklama tarzlarıdır. Ayrıca her model, her zaman yön gösterici bir hüviyete sahiptir. "Ruhta kök salan değer arayışı, olgunlaşan bireyde, gerçek değerlere işaret edecek *yolu* gösteren şahıslara karşı özlem uyandırır." (Remplein). Bu cümle aynı zamanda, belirli bir modeli vücuda getirecek değerleri elde etmede, bir ön uğraşın gerekliliğini ifade etmektedir. O halde burada asıl soru, inancın değer verebilme konusunda hangi sınırlara sahip olduğudur. Sorunun çözümü, iki hususun varlığını zorunlu kılmaktadır: Bir taraftan, belirli değerler üretebilecek nitelikte inançlı insanlar varolmalıdır; diğer taraftan da, gençlerde peşine düşmeye değer olanı tespit edebilecek uygun bir "bilgi" bulunmalıdır. Günümüzde gençlerimizin neyin değerli ve neyin değersiz olması gerektiğini ortaya koyabilecek bir "bilgi"ye sahip oldukları söylenemez. Aynı şekilde, çağdaş Hıristiyan kültürümüzün okulda ve derste, gençlerin hayatlarını anlamlı kılmaya yönelik öğretebileceği az çok canlı birtakım değerlere sahip olduğuna dair, elle tutulur delillerimiz de yoktur. Romano Guardin, Hıristiyan düşüncesinin bu yöndeki etkileyici gücünün çok yüksek olduğunu tahmin eder. Buna karşılık Emil Brunner, bütün insanlarda tekdüze bir değer arayışının aslî olarak varolduğu kabulüne rağmen "çeşitli halkların ve kültürlerin ahlâkî unsurları, sadece detaylarda değil, aksine temel prensiplerde bile birbiriyle pek çok yönden çatışına halinde olduğuna işaret etmiştir. Nitekim Brunner, bu noktada modern kültür antropolojisince desteklenmektedir. O halde bu aşamada bizi, önümüzdeki "Hıristiyan" model ya da değer tecrübesi, hakkında sorular sorduğumuz etkili "dindar insan"dan daha fazla ilgilendirmektedir.

Yaklaşık 20 gençte, dindarlardan kaynaklanan ve derin izler bırakan her şey, karakter halini alıyordu. Özellikle bu bağlamda çoğu zaman dindarın; ışık

saçan, parlayan, iyilik dolu, se vimli, berrak ve dostluk ifadesi bulunan bakışından söz edilmektedir. Herhalde bu cevabı verenlerde, aşağıda geçtiği tarzda etkisi bulunan *mükemmel bir insan*la karşılaşmak, önemli bir izlenim bırakmış olacaktır.

"Temel nedeni (niçin etkide bulunduğu) sözlerle ifade edemem. Adeta insan olarak tüm varoluşu, sıcak yakınlığı(dır beni etkileyen). (Erk, 20 Yaş, Seminer)

Yaklaşık 20 kişilik başka bir gruba göre açık ve huzur dolu bir tabiatın özelliği, her şeyden önce, günümüzde kendini kabul ettiren çağrılara cevap vermek, onlara dayanmaktır. Böyle bir tabiat sahibi, "huzurlu, kendine yeten ve sevgi doludur."; "sevimli, alçak gönüllü, her yerde kendini gösterir."; "diğer tüm insanlar gibi bir insan."; "tabii ve herkese açık.". Bu son özellik, bilhassa erkekler tarafından ileri sürülmüştür: "Onunla, dünya ile ilgili sorunlar hakkında bile tartışmak mümkün olabilmektedir."; "özellikle de problemleri çözümlemek için hayata karşı mücadeleye hazır bulunmaları (beni etkiliyor.)"; "hayatın zorluklarından çok daha kolayca kurtulabilmeleri."; "onun prensipliliği, yanılmazlığı, hayatın tüm sorunlarına karşı safiyeti ve açıklığı.". Bir gencin yazdığına göre, kendisini dindar dedesinde en fazla etkileyen husus, günümüzde bile İncil'e göre yaşamını sürdürebilecek bir çözüm bulabilmesidir.

Bu örnekte, dindarların dünyaya yabancılaştıkları ve tek yönlü bir hayat sürdürdükleri yolundaki tenkitleri çürütecek bir karşılığın varlığını kolayca görebilmekteyiz.

Bütünlülük konusunda, 20'ye yakın genç erkek ve kızlardan oluşmuş başka bir grup, özellikle kendilerini derinden etkileyen dindar insanın, *inancına uygun bir hayat sürdürdüğü*ne dair bilgi vermektedir: "İnsanlara anlattığını, bizzat yaşıyordu."; "inancına uygun yaşıyordu."; "gerçekten İncil'e uygun yaşıyordu."; "sadece büyük sözler söylemez, aynı zamanda herkesin arasında iyi bir örnekti."; "dindarlığını davranışlarıyla ispat ediyordu."; "onların tertemiz yaşantıları..."; "onlarda, hayat ve din bir bütündür."; "onlar İncil'e göre yaşarlardı, sadece teoriyle yetinmezlerdi."; "davranışlarının Hıristiyan öğretisiyle uygunluğu.". Burada, dindarların ikiyüzlülük ve yobazlığına yönelik daha önceki bölümde yer verilen hükümlere karşı, açık bir karşıtlık görüyoruz.

Somut "Davranışlar"dan bahsedilen yerde, her zaman iyilik yapmak ve yardıma hazır bulunmak gündeme gelir. Konu ile ilgili 20 kadar cevapların 3/4'ü, kızlardan gelmiştir. Bunlar da, hayatın anlamını insanlara yardım etmede ve iyilikte bulunmada görenlerle aynı duyguları paylaşmışlardır. Bunlar, sadece

başkaları için yaşamayı hedef edinen; bütün boş zamanlarını ve paralarını iyilik yapmaya, muhtaçlara yardıma harcayanlardan ve özellikle bunu yapmakla sıkıntıya ve zor duruma düşenlerden hayranlıkla söz ederler.

"Bir zamanlar yaşlı bir kadınla karşılaşmıştım, hem çok dindar, hem de çok fakir idi. buna rağmen o, kaderine razı olarak kendisinden daha fakir insanlara elinden geldiğince yardım ediyordu. Dindarlığıyla hiç övünmezdi, aksine çok alçak gönüllüydü. Ne zaman sevimsiz bir olayla karşılaşsam, o kadını düşünürüm." (Kız, 16 Yaş, Öğrenci)

Araştırmamızda olumlu etkilerde bulunan insanların, daha çok belirli özelliklerinden bahsedilmiştir. Bu anlamda ortaya konan "Fazilet Kataloğu", "Kötülük Katalogu"ndan hiç de fakir değildir. Fazilet Katalogu da, yaklaşık 100 muhtelif ifade ihtiva etmektedir. Bu arada birçoğu ile karşı karşıya geldik. Meselâ bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz: "Onu, çok güçlü, sadakatli ve dürüst biri olarak görüyorum."; "onların kararlılıkları, adalet duyguları (beni etkiledi)."; "onun sahip olduğu sadelik, haysiyet ve alçak gönüllülük."; "hayatın türlü acıları ve sıkıntılarına rağmen Ondaki eminlik, huzur ve mutluluk..."; "o, küstahlığa düşmeden çok açık kalpli ve adaletlidir."; "onu, hiçbir zaman öfkeli ve küfreder bir halde görmedim."; "onların herkese açık oluşları, dostlukları, canlılıkları (beni derinden etkiliyordu)."; "onun temiz oluşu ve güvenirliliği, çok iyi kalpli olduğu için hepimizin çok hoşuna gidiyordu."; "onun, sağlamlığı ve ağırbaşlılığı, bende derin bir etki bırakıyordu."; "özellikle de, ondan fışkıran o güç." Bu arada dindar insanlarla birlikte görülen sükunet de çokça dile getirilmişti, onlarda "hakim bir sükunet ve memnuniyet" taşıyordu; "o sükunet hali..."; "onun sakin ve düşünceli davranışı...". Dile getirilen hususlar arasında yoğunluk itibarıyla ilk sırada; sevgi, iyilik, sevimlilik; ikinci sırada ise; sevinç, neşe ve mutluluk zikredildi.

Sevgi, İyilik, Sevimlilik:

Bunlar, insanlara yönelik düzenlemelerle ilgili çevresel özelliklerdir. İnsan *başkaları* ile birlikte sevimlidir, iyilik sahibidir, sevgi doludur. Bunlarla davranış arasında bir bağ vardır. Başka bir deyişle her şeyden önce bunlar, kendilerini herhangi bir aktivite içerisinde gösteren durumlardır: "Onun, konuşurken dayandığı sevimlilik ve açıklılık."; "dindar insanlar, sevgiye dayalı bir tarza sahiptirler; yardıma hazırdırlar; iki yüzlü değildirler ve her insanda mutlaka iyi bir yön bulmayı başarabilirler."; "iyilik ondan, sevgiyle dopdolu olarak fışkırıyordu."; "onda sevgiyi hissetmek gerçekten mümkün; üç çocuğu var ve her biri

ona öyle bağlıydı ki!". "Her şeye rağmen sevgi" anlamında gerçek bir sevgi, aşağıdaki alıntılarda çok güzel ifade bulmaktadır:

"Gerçek inanca sahip insanlar, hatalarına rağmen tabii olarak sevilir. Bizim onları sevmemizi ve onların bizi sevmesini çok güzel buluyorum." (Kız,17 Yas, İş öğretmeni)

"Evet, onun insanlara karşı takındığı ağırbaşlılığı, iyilik ve anlayışlılığı; özür karşısında gösterdiği sıcak kalpliliği..." (Erkek, 17 Yas, Metal isçisi)

"Evet, bütün insanlara, hatta muhtemelen kendisine aykırı düşenlere karşı bile gösterdiği sevimliliği…" (Kız, 17 Yas, Lise öğrencisi)

Sevinç, Neşe, Mutluluk:

Bunlar, daha çok bireyin nasıl olduğuyla ilgili durumlardır. İnsan, çevrenin belirleyici etkisi olmaksızın bile sırf yaratılış itibariyle sevinçlidir, neşelidir, mutludur. "Parıldayan bir ışık gibi her tarafa ulaştırdığı sevinç…"; "onun, her zaman neşeli, yürekli ve inançlı tabiatı, beni derinden etkiliyordu"; "onların hepsi parıldıyordu ve bahtiyarlıklarıyla gayet memnundular."; "dindar insanlar, ağırbaşlılıklarıyla ve özellikle ferahlıklarıyla, bende derin izler bırakıyorlar."; "o, her zaman neşeli ve hayatından memnundu; o, her şeyi Tanrının kendisi için takdir ettiği şekliyle kabul eder." "o kadar emin ve mutluydu ki..."; "ailedeki uyum canlıdır.".

Dindar insanın kişilik yapısı ve davranışlarıyla ilgili söylenmiş olanların tümünde, yüksek kalitelerin ve karakter değerlerinin söz konusu olduğunu herhalde kimse inkar edemezdi. Daha önce de biz, inancı değer kazandırıcı önemli bir faktör olarak tasvir etmiş onun gençler tarafından ne derece yüksek bir değer tarzında kabul edildiğini ortaya koymuştuk. Eğer konumuzla direkt ilgili olan 12. ve 13. sorulara tavizkar ve önemsemeden cevap vermedilerse, gençlerin inançla ilgi bu yüce algıları, burada verilen cevaplarda da geniş bir çeşitleme çerçevesinde vurgulanmalıydı. Gerçekten de öyle oldu. Yaklaşık 100 defa, dindarların kendilerinde bıraktığı en büyük izlenimin, ikna özellikleri ve *inan*çları olduğu vurgulanmıştır. Söz konusu dindarlarda görülen sağlam inanç, derin ikna gücü, inançla ilgili hususlarda istikrarlı tutum, sarsılmazlık ve güven, her zaman hayranlık uyandırıyordu. Özellikle inanç uğruna kendini adama ve kefil olma, son derece değerli görülmektedir:

"Bir zamanlar bir adam görmüştüm. Başkaları onunla alay ederken o, bütün gücüyle inancını savunuyordu. İşte bu adam bende derin izler bıraktı." (Erkek, 16 Yaş, Mimar, -ateist-)

"Sözü edilen insanların (dindarların) kendilerini, tamamıyla ve dopdolu olarak, Tanrı sözü için feda etmeleri gibi..." (Erkek, 22 Yaş, Posta memuru)

İnsanların hiç çekinmeden dinlerini savunmaları ve itiraflarda bulunmaları; kendilerini açıkça Hıristiyan olarak tanıtmaları; Tanrıya inandıklarını açıkça ortaya koymaları ve bu uğurda düşmanlıklara göğüs gererek yollarına devam etmeleri, her zaman hayranlık uyandırır ve dikkat çeker. İncil için ortaya konan fedakârlık, hiç de bundan aşağı kalmaz. Tanrıya ibadet ederken kendini devredışı bırakma; büyük fedakârlık, takdir unsurları.

Her şeyden önce buradaki odak nokta, konuşmalarda dindara yönelik hayranlığın, hayretin ve özlemin ifadeye döküldüğü inanabilme kabiliyetinin bizzat kendisidir.

"Bu insanın, bizim çoğumuzun yoksun olduğu bir Tanrı'sı vardır, bu insanın belirli bir *hedefi* vardır." (Erkek, 20 Yaş, Meslek Bildirisinden)

"İnançlı insanlarda beni etkileyen esas husus, onların Tanrı'ya giden yolu tam anlamıyla bulmuş olmalarıdır" (Kız, 18 Yaş, Terzi)

"Bu insanın inancından tam anlamıyla emin olduğunu hissediyordum." (Kız, 18 Yaş, Öğrenci)

"En amansız durumlarda bile, kendini gösteren güçlü İnanç..." (Erkek, 19 Yaş, Metal işçisi)

"İnsan inancından da elbette emin olmak ister." (Erkek, 17 Yaş, Metal işçisi)

"Onun derin inancı, beni sarsmıştı." (Kız, 19 Yaş, Terzi)

"Yıkıcı şüpheden uzak, güçlü bir dinî kanaat." (Kız, 19 Yaş, Tezgahtar)

Bu tür bir inancın kalitesi, her fırsatta ifade ediliyordu: "Onun, ölüme dek süren, güçlü inancı..."; "onların boyun eğmez inançlarına hayranım."; "o, baştan-başa inanıyordu."; "onun, inanma gücü..."; "onun, büyük imanı..."; "onun, sarsılmaz inancı..."; "her şeyi yapamasa bile, onun o büyük inancı..."; "beni en fazla etkileyen yönü, sarsılmaz iradesi, inancının doğruluğuna dair kanaati ve bundan emin olması."; "her konuda o kadar emin ki..."; "onun, İsa'ya olan sonsuz güveni..."; "Tanrı'ya karşı duyduğu umut ve güven..."

Bu çalışmamızda bizim temel uğraşımız, gençlerin dini tecrübelerini, bütün açıklığı ve çeşitliliği içerisinde ele almak; -güvenilir bir bakış açısı kazanana kadar- ne olup bittiğini görmek ve anlamak amacıyla onların yaşadıklarını yaşamaya çalışmak doğrultusunda olmuştur. Elde ettiğimiz bilgiler çerçevesinde bu çalışmamızın, gençlerin kalplerinde hangi önemli dinî soruların ne zaman

ortaya çıkacağına dair iyi bir örnek oluşturduğunu söyleme hakkına sahip olduğumuza inanıyoruz. Kişisel açık konuşmaların imkan bulduğu yerde gençlerin, -çalışmamızın ortaya koyduğu gerçekler hesaba katıldığı takdirde- kendi dinî durumlarını tanımlamada iyi ve isabetli birer aktör oldukları, her fırsatta açığa çıkmıştır.

Çalışmamızda, ancak ana hatlar üzerinde durulabilmiş, hassas ve çok yönlü araştırmaların cevaplayabileceği pek çok soru, açık kalmıştır. Her şeye rağmen, gençlerimizde inanabilmeye yönelik bir özlemin, sarsılmaz bir yapı kazanma ve güçlü bir güvene ulaşma arzusunun ne kadar büyük olduğu hususu, son derece etkileyicidir. Şüphesiz gençlerin böyle bir arayışa yönelmeleri ile zamanımızın belirsizliğinin kesin bilgiye, nihai ve sağlam bir merciye yönelik arayışa zorlaması arasında, önemli bir ilişki vardır. Fakat temel neden, çok daha derinlerde yatar: Tanrı'ya yönelik sürekli bir arayışın hüküm sürdüğü insanın kendi kalbinde... Augustin'in şu sözü derin bir gerçekliğe sahip olmasaydı, herhalde o kadar çok iktibas edilmezdi: "Sen bizi kendinden yarattın ve bizim kalbimiz, Sende huzur bulana dek huzursuz kalacaktır."

MODERN İNGİLİZ TEOLOGLARI:
Tarih Aracılığıyla Teoloji[*]

Yazan: S. W. Sykes

Çeviren: Yrd.Doç.Dr. Mehmet ŞAHİN[**]

Abstract

This article deals with the modern English teologians, and while doing so, it divides them into two groups. The first group includes the theologians who are interested in the British Theology through history and the second group includes the theologians who are interested in the British Theology through philosophy. Under the title *Theology Through History*, there are P. T. Forsyth, C. H. Dodd, C. F. Moule, D. E. Nineham (the last three are New Testament Scholars), G. W. Lampe and M. F. Wiles as Patristic Scholars; and N. Sykes and Sir Herbert Butterfield as modern historians.

KEYWORDS: British Theology, British History, Theolgy in British Universities

GİRİŞ: İNGİLİZ ÜNİVERSİTELERİNDE TEOLOJİ

Modern teologlara ayrılan bir eserde, İngiliz yazarların katkılarının *Theology Through History (Tarih Aracılığıyla Teoloji)* ve *Theology Through*

---

[*]Bu makale, *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century* (editör: David D. Ford, Basil Blackwell, 1992) adlı kitabın II. cildinde yer alan *British Theologies* adlı bölümdedir.

[**] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi.

Philosophy (Felsefe Aracılığıyla Teoloji) başlıkları altında iki bölüm halinde gruplanmış olması uygun gözükmektedir. Bu durum, merak uyandırdığı için hemen başlangıçta yorumlamaya değer bir konu haline gelmiştir. *The Modern Theologians* isimli eserin birinci cildine bakıldığında şu soru ortaya çıkmaktadır: Karl Barth, Rudolf Bultmann veya Karl Rahner gibi sahasında önemli konumlara sahip olan Almanca konuşan teologlar konusunda hiç kısıtlama yer almaz iken, İngiltere'ye ayrılan bölümde niçin sadece Thomas Torrance gibi bir şahsın yer almaktadır?

Bu durumla ilgili olarak önemli sayılan bir açıklama, Alman entelektüel hayatındaki felsefi bağlam ile İngiliz üniversitelerindeki mevcut durumu karşı karşıya getirmiştir. Almanya'da, teoloji alanı, Immanuel Kant'tan (ö. 1804) bu yana birbirini izleyen teolog kuşakları için vazgeçilmez ve oldukça çekici bir tartışma alanı olmuştur. Bu literatürden faydalanamayacak kadar az Almanca bilen veya bu durumu aşağılama yoluna giden İngiliz teologlar, içinde bulundukları ortam bakımından Almanya'dakine benzer ölçüde teşvik edici bir ortama sahip olmamışlardır.

Sık sık ileri sürülen bir diğer açıklama veya mazeret de şudur: *Anglo Saxon Zihniyeti,* kalıtımsal olarak, sistematik düşünceyle uğraşmaya yatkın değildir. Mesela, tanınmış bir İskoç teolog olan ve *Types of Modern Theology* adlı eseri yazan Hugh Ross Mackintosh, Alman teoloji araştırmasına daha büyük rakamlar, daha fazla serbestlik ve mükemmellik atfetmesine rağmen, aynı durumun İngiltere!'de olmamasını, Anglo-Saxon zihniyetinin ekseriya daha sağlam muhakeme sergilemesine bağlayarak bu yönde rahatlatıcı bir düşünce ortaya attı.[1] Ancak burada ulusal zihinlerin varlığı konusunda şüpheci olmamız gerekmektedir. Çünkü, geçmişte, bunun gibi özelliklere işaret eden teoriler, ulusal önyargının aracı olmuşlardır. Bu önyargıların miktarının ulaştığı nokta belli bir kalıpta yapılan eğitimin entelektüel kuşakların öğrenim tarzı üzerindeki etkisine bağlıdır. Teoloji alanında, İngiliz eğitimi söz konusu olduğunda, Avrupa kıtası ile İskandinavya'da teoloji öğretimi ve etüdü bakımından önemli farklılıklar vardır. Bu konulara dikkatimizi vermemiz gerekmektedir.

19. yüzyıldan beri, İngiliz üniversitelerinde şu veya bu şekilde teoloji öğretimi yapılmıştır. İngiltere'de, Müfredat programlarının içeriği üzerinde İngiliz Kilisesinin güçlü bir etkisi olmuştur ve özellikle Cambridge, Durham ve son zamanlara kadar Oxford'daki üniversitelerde teoloji okutan hocalarının büyük

---

[1] H. R. Mackintosh, Types of Modern Theology, Schleiermacher to Barth, (Londra 1937), s. 4

bir kısmı Anglikan idiler. Ancak, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eski üniversitelerdeki bu Anglikan tekeli kırıldı ve mezhep bakımından tarafsız teoloji müfredatları yapıldı. Yani, müfredatlar artık Anglikanları İngiliz Kilisesinde kutsamaya hazırlayan çalışma programları olarak değil, ilgili herhangi bir kişi tarafından uygun biçimde alınabilecek kurslar olarak algılandı. Bu noktadan itibaren, İngiliz Kilisesi, kendi bağımsız teoloji kolejlerini veya ilahiyat fakültelerini geliştirdi ve buralarda spesifik olarak Anglikan disiplinlerinin (mesela, liturjik ve pastoral etütlerin) öğretimi yapıldı. 17. yüzyılda, Anglikan baskısı altında kendi Muhalif Akademilerini (Dissenting Academies) geliştiren Serbest Kiliseler (Free Churches), benzer şekilde, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendi teoloji kolejlerinde kendi din adamlarını da eğittiler. Hem eski hem de daha yeni sivil üniversitelerde, teoloji alanındaki yeni müfredatların tarafsızlığı Metodistlerin, Kongregasyonalistlerin, Baptistlerin ve Prespiteryanların hem öğrenci hem de hoca olarak katılımını mümkün kıldı ve daha sonra 1960'lı yılların ökümenik gelişmelerinden bu yana Roma Katolikleri de gittikçe aktif bir rol oynamaya başladılar. Bugün, İngiliz üniversitelerinin teoloji bölümlerindeki öğrenciler ve personel, tamamen farklı mezheplerdendirler; Durham ve Oxford üniversitelerinde Anglikan rahipler için ayrılan belli profesörlük görevleri dışında kalan akademik kadrolar, mezhep veya din bağlantılarına sahip değildirler.

Bu süreç içerisinde, İngiliz Kilisesinin kendine ait bağımsız teoloji kolejlerini kurmaları önemli gelişme idi. Bu durumun tersine, İskoçya Kilisesinin bu tür kurumları olmadı ve İskoçya üniversitelerinin teoloji fakülteleri, papazlık eğitim kurumları olarak düşünüldü. Buradan yetişen papazların çoğunun atama komiteleri, çoğunlukla İskoçya Kilisesini temsil özelliğine sahipti. İskoçya'daki ilahiyat fakültelerinin öğretim üyeliği kadrolarına düzenli olarak Prespiteryan olmayanlar atanmış olmasına ve bu durumun hala devam ediyor olmasına rağmen, İskoçya Kilisesi, papazlıkla ilgili ihtiyaçlar söz konusu olduğunda, personel ve müfredatlardaki etkisini sürdürmek zorunda kalmıştır.

Bir ulusal teoloji geleneğinin oluşmasında üniversite müfredatının ne kadar önemli olduğu yeterince açıktır. Avrupa'da ve İskandinavya'da, sistematik veya dogmatik teoloji, genellikle kilise ile bağlantılı bir disiplin olarak düşünülmektedir. Bu kitabın birinci cildinde yer alan önemli teologların hepsi ya Protestan yada Roma Katolik kurumlarında hocalık yapmışlardır ve kendi mezheplerinin doktrinal normlarına tabi olmuşlardır. Bunlardan Hans Küng ise Hrıstiyanlık dini disiplinine tabidir. Bunun tersine, İngiltere'de, öğretimi ve sınavı yapılan müfredat, mezhep dogması kriterine göre tasarlanmamaktadır.

Bazı bakış açılarına göre, mezhep kontrolünden uzaklaşma, bir avantaj olarak da görülebilir. Ancak, bunun da bedeli olmuştur. Üniversite bağlamında sistematik teoloji etüdünü ilerletmedeki başarısızlık, bu ciddi sonuçlardan birisidir. Unutulmamalıdır ki biz burada İngiliz ve Galler üniversitelerinden bahsediyoruz; İskoçya söz konusu olduğu zaman bir istisna koyulmalıdır. Çünkü, İskoçya'da yukarıda açıklanan nedenlerden dolayı reform görmüş dogmatik teoloji kürsüleri 16. yüzyıldan itibaren var olmuştur. Bundan dolayı, *The Modern Theologians* adlı bu kitabın 1. cildine Edinburgh Üniversitesinde bu tür bir kürsüyü işgal eden Profesör T. F. Torrance'ın bir İngiliz Teologu olarak dahil edilmesi bir tesadüf olarak yapılmamıştır. Sistematik teoloji konusunu mezhep dışı bir yolla algılama yaklaşımı son zamanlara kadar mümkün olmamıştır. Bu disiplinin olmayışı, henüz daha doldurulmamış olan bir boşluk yaratmamıştır ve sistematiklerin yerini tutacak çok çeşitli alanlar kolayca bulunabilir. 'Kitabı Mukaddes Teolojisi', 'dogmatik teoloji', 'modern teoloji' ve 'felsefi teoloji' bunlar arasında sayılabilir. 'Kitabı Mukaddes teolojisi' teriminden, Kitabı Mukaddesteki temaların, teolojik bir sentezini yapma çabası anlaşılmalıdır. Bu girişim, 1960'lı ve 1970li yıllarda popüler olan ve Yeni Ahit teolojisini çok fazla etkileyen bir girişimdir. 'Dogmatik teoloji' ise, ilk kilisenin resmi olarak tanımlanmış dogmalarının etüdüdür. Bu girişim ise, Anglikan kökenli müfredatların genel olarak 5. yüzyılda sona erdirdiği bir girişimdir. Müfredatlar, 19. ve 20. yüzyıl Avrupa teolojisinin 'büyük İsimleri'ni de 'modern teoloji' başlığı altına dahil ettiler. 'Felsefi teoloji', eski 'apoloji' disiplininin İngilizlere özgü biçimde geliştirilmesi ve mucize, ibadet, kader gibi konulara ilaveten, 18. yüzyılın ortak konuları olan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi konulara uygulanması idi. Ancak, bu disiplin, yaratılış, seçim, tövbe vb. doktrinlerin dikkate alınması düşüncesinden genelde uzak idi. Mezhep sistematiklerinin olmayışı nedeniyle doğan bu boşluk, neredeyse bilinçsiz bir şekilde doldurularak önemli bir kayıp ortaya çıkarmış, kilise doktrinleri ve sakramentler ciddi olarak ele alınmamasına yol açmıştır. Üniversitelerde, ya ikinci derecede önem verildiği için yada çok tartışmalı olduğu için, kilise doktrinleri ve sakramentler konusundan genellikle kaçınılmıştır.

İngiliz teologların modern teolojiye dolaylı katkılarının, tarih ve felsefeye verilen önem aracılığıyla ele alınmasını gerekli kılan nedenler burada ortaya çıkmaktadır. Asıl sebep, İskoçya dışındaki üniversitelerdeki sistematik teoloji çalışması için gerekli kurumsal temelin eksik olmasıdır. Yinede, hem teoloji tarihi hem de teoloji felsefesi canlı disiplin olmuşlardır ve İngiliz teologların bu iki disipline katkısı, Hristiyanlık doktrini ile ilgili önemli sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır.

Birinci bölümü takibeden bölümlerde, eğitimi ve zihni alışkanlığı sistematik olmaktan ziyade tarihsel olan kimseler tarafından karakteristik olarak Britanya'da ele alınan üç doktrin alanına dikkat çekmek istiyorum. Bu alanlardan birincisi olan Kristoloji, özellikle Yeni Ahit döneminin üç tarihçisi olan C. H. Dodd, C. F. D. Moule ve D. E. Nineham'ın çalışmalarında; İkinci alan olan Triniteryan teolojisi, iki Patristik dönem uzmanı olan G. W. H. Lampe ve M. F. Wiles'in yazılarında ele alınmıştır. Üçüncü alan ise, reformasyon ve modern dönemlerin iki tarihçisi olan N. Sykes ve H. Butterfield'ın çalışmalarında yer alan Kilise Doktrinidir. Fakat biz, öncelikli olarak, yukarıda verilen alanların dışında kalması gerektiğini düşündüğümüz ve çok fazla etki ve öneme sahip olan Britanya sistematikçisi Peter Taylor Forsyth'u ele almak zorundayız.

P. T. Forsyth (1848-1921)

1921 yılında ölen bir kimseyi modern teolog olarak ele almak bazılarına şaşırtıcı gelebilir. Bu durumun açıklaması, Forsyth'in önemli eserlerinin yayın tarihinde yatmaktadır. Bu eserler, büyük çoğunlukla, 1907 ile 1917 yılları arasındaki on yılda yazılmış olmalarına rağmen, Forsyth'in teolojik başarısının etütlerinde bir yükselişe de şahit olan 1950'li yıllarda yeniden basıldılar. Sonradan meydana gelen Forsyth'e yönelik ilgide görülen bu yeniden canlanmanın sebebi, liberalizme karşı çıkan Karl Barth'ın temalının birçoğunu Forsyth'in daha önce açıkça ifade etmiş olmasının keşfi idi. Hem Barth hem de Forsyth, 20. yüzyılın ilk yıllarında egemen olan Ritschlianizm'e karşı çok güçlü tepki göstermişlerdi ve her ikisi de Kierkegaard düşüncesi için erken bir değerlendirme yapmışlardı. Ancak, Barth'ı veya Forsyth'i "Barth'dan önceki Barthçı" olarak göstermenin bir anlamı yoktur.

İskoçya'daki teoloji geleneği ile ilgili olarak söylediklerimizin ışığında, İskoçya Kilisesinin bir üyesi olmamasına, Kongregasyonalist olmasına rağmen, P. T. Forsyth'in bir İskoç olduğunu öğrenmek fazla şaşırtıcı olmayacaktır. Memleketi olan Aberdeen'deki Aberdeen Üniversitesinin Klasikler bölümünden mezun olan Forsyth, önce, bir Latince profesörünün asistanı olarak çalıştı. Forsyth'in teolojiye olan ilgisi, genç, parlak bir oryantalist olan Robertson Smith'le kurduğu arkadaşlık ile başladı. Robertson Smith, 1870 yılında, 24 yaşında iken Aberdeen'deki Free Church College'de Eski Ahit Yorumu ve Doğu Dilleri profesörü olmuştu. Robertson Smith'in önerisi ile, Forsyth, Gottingen'e bir gezi yaptı ve Albrecht Ritschl'ın danışmanlığında teoloji çalıştı. İngiltere'ye geri döndüğünde, Londra'daki New College'de Kongregasyonalist papazlığı için kutsa-

ma eğitimini üstlendi. 1876'dan 1901'e kadar 25 yıl Bradford, Londra, Manchester, Leicester ve Cambridge gibi bir dizi yerde papazlık görevi yaptı. İlk önemli çalışması olan *Positive Preaching and the Modern Mind* (1907) adlı kitabının açılış cümlesinde "belki de fazla ileri giden bir giriş olacak ama Hristiyanlığın vaaz yoluyla ya ayakta kalacağını veya çökeceğini söyleme cesaretini kendimde buluyorum" demesi, onun papaz olarak sahip olduğu tecrübe dikkate alındığında hiç şaşırtıcı değildir. Forsyth, 1901 yılından ölüm yılı olan 1921 yılına kadar Londra'daki Kongregasyonalist teoloji koleji olan ve 1900 yılında Londra Üniversitesi Teoloji Fakültesini kurmak için birleştirilen yedi kolejden (iki Anglikan, üç Kongregasyonalist, bir Wesleyan ve bir de Baptist) birini oluşturan Hackney Koleji'nin müdürlüğünü yaptı. Böylece, Londra Üniversitesi, mezhep bakımından tarafsız olan bir teolojik etüt müfredatının öncüsü oldu. Öğrenciler, kolejlerinde hem teoloji alanında bir diploma için çalışacaklar hem de aynı zamanda kendi mezheplerinin disiplinlerini ve bakış açılarını öğreneceklerdi.

Forsyth, tarih aracılığıyla teoloji pratiği yapan bir teolog olmaktan ziyade, fıtri olarak sistematik bir teologdur. Buna rağmen, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılda gündemi oluşturan tarihsel-eleştirel Kitabı Mukaddes Etüdü ile ilgili görüşünü dikkate almamız öğretici olacaktır. Kitabı Mukaddes'in yanılmazlığı doktrinini tamamen terk eden Forsyth, teologun dikkatinin odağında Kitabı Mukaddes'in sadece metninden ziyade Tanrının inayeti ilkesinin olması gerektiği hususunda ısrar etti. Forsyth'e göre, Kitabı Mukaddes'in ortaya koyduğu şey, sadece bir dizi olayın bölümlere ayrılarak bilimsel titizlikle incelenmesinin ötesinde, mesajın iletilmesidir. Gerçek tarihçi, ileri süreceği bir teoriye, hipoteze veya kanuna sahip olması bakımından analizciden farklıdır. Hristiyanlık teolojisi söz konusu olduğunda, teorinin yerini Tanrı'nın eylemi, mesajın kendisi almaktadır ve tarihçi, bu mesajdan, insanın Tanrı hakkındaki hipotezi olarak değil, Tanrı'nın insana eşsiz Sözü olarak bahsetmektedir.

Forsyth, çağdaş Alman teologu Georg Wobbermin'in (1869-1943) Almanca iki terim olan *Geschichte* ve *Historic* arasında yapmış olduğu ayırımı benimsedi. *Historic* terimini "tarih biliminin metotları ile çözümlenebilen tarih" olarak, *Geschichte* terimini ise "ahlaki ve sipiritüel bütünlük olarak alınan insanoğlunun gelişen organizması" olarak tanımladı.[2] Yeni Ahit'te yer alan olayların kayıtlarını ele alırken, hem *Historic* hem de *Geschichte* terimleri ile ilgili olmak zorundayız. Tanrı'nın İsa Mesih'teki eylemi, ilham edilen (ama yanılmaz

---

[2] P. T. Forsyth, *The Principle of Authority,* s. 112-16.

olmayan), kendi yaratıcı 'parlaklığını' yayan apostolik bir yorumdur. İsa'nın hayatı ile ilgili *tarihsel* etüt, bize, Kristolojinin teorilerine ait delilleri sağlamayacaktır. Çünkü, içinde bulunduğumuz ve eleştirel araştırmacılıkla tespit edildiği şekliyle, belli bireysel olayların yekününden daha geniş bir şey olan geleneği bize sağlayan, *Geschichte*dir. İsa'nın "büyük hakikati"nin ortaya konması ve yorumlanması, yaşayan Kilisenin aktif gelenek ve tecrübesinden ayrı yapılamaz. İsa, Tanrı ve Kutsal Ruh'un entegrasyonu, İncil tarihini diğer tarihten ayıran şeydir. İsa'yı bizim çağdaşımız yapan, Kutsal Ruh'tur. İsa hakikatinin mantık olarak yada yapı olarak bir temeli yoktur; sadece temas noktaları vardır. Forsyth'in açıkça ifade ettiği gibi, insan için din, doğaldır; inanç ise doğal değildir. Hristiyanlık doğal değildir. Forsyth ve daha sonra Karl Barth tarafından ifade edilen türden görüşlerin ortak kökeni, şüphesiz Martin Luther'dir.

Bundan dolayı, İncil Tenkidi, kendini inayet esası üzerine kuran bir inanç için panik nedeni olamaz. Forsyth, İncil araştırmacılarının tarihsel araştırmalarına maruz kalmanın aslında kendi inancını ne kadar derinleştirdiğini, inancının "kötü temelli duygu" ve "sevimli din anlayışından", İsa'nın haç'ına nasıl dönüştüğünü anlatmaktadır. Bu konu ilgili olarak şöyle demektedir:

Diriliş delillerini tartışmadan önce, ihtiyaç duyduğumuz şey, Tanrı hükmü (Haç inayeti) anlayışının, Haç'ın tanıttığı kutsallık ve Haç'ın nehyettiği günahla ilgili anlayışın yeniden canlanmasıdır.[3]

İşte bundan dolayıdır ki Kitabı Mukaddesin eşsiz oluşu, onun kurtuluş tarihi olmasından kaynaklanmaktadır.

Forsyth, kefaretle ilgili iki kitap yazmıştır. Bu kitaplardan *The Cruciality of the Cross* (1909) 1908-1909 yıllarında verdiği tebliğler, bu kitapta gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şekilde yer almaktadır. Forsyth'in ikinci eseri olan *The Work of Christ* (1910) adlı çalışmada, Haç'ın yorumunu ele almakta ve Forsyth'in düşünce merkezini Haç'ın yorumu oluşturmuş olmasına rağmen, genelde, söylemek zorunda kaldığı şeylerin derinliğini tatmin edici bir ifade ile ortaya koyamayan birisi olarak gösterilir. Bütün bunların ötesinde, Forsyth, Hristiyanlık doktrininin tümünün etik gücü üzerinde durmak istemiştir ve "dogmanın moralize edilmesi" olarak belirttiği anlayışa olan ihtiyaç konusunda ısrarcı olmuştur. Zamanının Ritschlian ekolünün görüşlerine ters olan bu metodolojik öneri, İsa'nın kendini feda ederek fedakarlık konusunda örnek bir durum sergilediğini ve Tanrı'nın bu örnek durumun gücü ile insanlığı kendine

[3]. P. T. Forsyth, Positive Preaching and the Modern Mind, s. 284.

çektiğini ileri süren kefaretin "moral etkisi" teorisi adı verilen görüşe uygun düşmedi. Forsyth, bu görüşün tersine, Tanrı'nın insanlık için sadece bir şeye işaret etmediğini, göstermediğini, bir şey *yaptığını* vurguladı. Burada, tekrar fiiliyata öncelik verilmesi dikkat çekici bir durum oluşturmaktadır. Bu durumdan etkilediği anlayış, bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından gerçekleştirilen insanlıkla Tanrı'nın pratik ilişkisi bağlamındaki değişikliktir.

Bu vurgunu nedeni, ilahi sevgi fikrinin her kullanımında kutsallık fikrinin korunmasında yatmaktadır. Ayrıca, Forsyth, St. Anselm tarafından ileri sürülen "bir kutsal tanrı, günaha sanki o günah değilmiş gibi muamele edemez" şeklindeki tezini kabul etmektedir. Forsyth'e göre, ilahi hüküm için moral şartlar vardır. İsa, tıpkı insanın içindeki Tanrı gibi, insanlığın temsilcisidir, Lideri olduğu insan ırkının hepsiyle sağlanması beklenen dayanışma anlayışının bir formudur.

Forsyth, "kefaret teorileri" denilen teorilerin herhangi birini açık bir şekilde desteklememesine rağmen, eserlerinde fedakarlık tema'sı hakimdir. Bu geleneksel düşüncenin önemi, birçok düşünüre göre, Forsyth'in eserlerinin en güçlüsü ve yaratıcısı olan ve şaşırtıcı ölçüde çok kitabın yayınlandığı 1909 yılında yayınlanan *The Person and Place of Jesus Christ* adlı eserde ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Bu eserde, Forsyth, 19. yüzyılın ikinci yarısında Alman Protestanizmi içinde gelişen "Kenotik Kristoloji" konusunu açıkça savunmuştur. Ancak, muhtemelen Forsyth de biliyordu ki, 1909 yılı itibariyle bu doktrin hem bizzat Albrecht Ritschl'ın kendisi tarafından hem de çok sayıda başka yazar tarafından da şiddetle karşı çıkıldığı için, şöhret kaybetmişti.

Kenotik Kristolojinin ana noktası, İlahi Trinite'nin İkinci Kişisinin kendi muhteviyatını boşaltmak suretiyle enkarnasyon yaşamasından bahsetmesidir. Bu düşünce, Filipililere Mektup'un 2. (5-11) bölümünde geçen ve özellikle İsa'nın tasvirini yapan ayetlere dayanıyordu: "Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde Tanrıya eşitliği sımsıkı sarılacak bir hak olarak saymadı. Ama kul özünü alıp insan benzeyişinde doğarak ululuğunu bir yana bıraktı. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı." Bu yorum, tartışılmasına rağmen ve bu yeni teori, Kristoloji konusunda otorite olan Tome of Leo'nun (M.S. 451) görüşü ile ters düşmesine rağmen, 20. yüzyılın başlarında, aralarında çok sayıda Anglikanın da bulunduğu pek çok İngiliz teolog için son derece cazip bir teori olmuştur.

Kenotik teorinin standart bir formu yoktur. Fakat teorilerin birçoğu kurban fikrine verdikleri önemle bağlantılıdırlar. Forsyth'in durumu söz konusu

olduğunda, Forsyth'in "Rahiplik Dini (priestly religion)' adını verdiği görüşün paradigması olarak İsa'nın kendini feda etmesine dayanan teolojinin sunulması özellikle ilginçtir. Bu önemli Kongregasyonalist teologa göre, Hristiyanlık inancı rahiplik inancıdır veya hiçbir şeydir. 'Hristiyanlık inancı, yeryüzünde Rahiplik Haç'ı (priestly cross) ve öbür dünyada Yüce Ebedi Rahip etrafında toplanır'. Forsyth'e göre, Evanjelik Hristiyanlık, sosyal reformları telkin eden İsa ile Kurtarıcı Rahip (priestly redeemer) olan İsa arasında bir seçim yapmak zorundadır. Forsyth, sadece bütün inananların bireysel rahipliği değil, kolektif rahiplik üzerinde durmaktadır ve şöyle demektedir: İsa ile olan tam komünyon içerisinde kilisenin en büyük fonksiyonu, İsa ile tüm insanlık arasında aracılık etmesidir. Kilise ve kilise adına konuşanlar, nedamet duyan dünyaya, günahlarının af ve mağfiretinin İsa'da olduğunu ilan etme güçüne ve iradesine sahiptirler.[4]

Bu ruhbanlık dışı rahiplik dini, İsa'nın Haç'ı üzerine kuruludur. Forsyth'e ait olan "dogmanın ahlakileştirilmesi programı", ya İsa'nın kendini feda ederek ölümünde tamamlanan ilerleyici ahlaki gelişmenin sonucu olarak ya da İsa'nın dünyaya gelmesinden önce var olan büyük ve yaratıcı ahlaki hükümün sonucu olarak, enkarnasyonu algılama alternatifiyle onu karşı karşıya bırakmıştır. Frosyth'in tercihi, ikincisi oldu. Bundan dolayı, enkarnasyon veya cismanileşme, Tanrı adına ahlaki bir başarı olsa gerek. Forsyth, ısrarcı olduğu bu durumu, kenosis doktrini veya "kendi muhteviyatını boşaltma (divine self-emptying) olarak gördü ve şu şekilde ifade etmeye çalıştı:

İsa'da, kendi kendini indirgemiş fakat sonsuz gücü kendi nefsini kırmada etkili olmuş, kudreti zayıflıkta mükemmelleşmiş, ilahi bilgelik içinde yer alan bir cehaletle bilmemeye razı olmuş ve ilahi tamlığının fazileti içine muhteviyatını boşaltmış bir Tanrı ile karşılaşırız.[5]

Kenosis teolojisi, plerosis teolojisi veya İsa'nın kendi muhteviyatını doldurması anlayışı ile uygun düşmektedir. Forsyth'in teoloji anlayışında, iki tabiatlı Kristolojinin yerini, birisi ilahi ve diğeri de insani olmak üzere iki yönlü bir kristoloji almaktadır. Forsyth, kendi muhteviyatını doldurma (plerosis) görüşünü, insan olan İsa'nın günahsız bir hayat ve kutsal işleyiş içerisine tahsisi ve derinleşmesi olarak açıklamaktadır. Böylece Forsyth, kenotik bir temele sahip olduğu görüldüğü sürece "ilerleyici bir enkarnasyona" müsade etmektedir. Forsyth, bu konuda zihninde yer alan düşüncesini açıklığa kavuşturmak için "varlık değeri" kavramını kullanmaktadır. Sonsuz ve her şeyi bilen birisi için,

[4] P. T. Forsyth, The Person and Place of Jesus Christ, s. 12.
[5] P. T. Forsyth, The Person and Place of Jesus Christ, s. 294

ezeli ve ebedi varlık değeri, sezgi yoluyla ve eş zamanlı olarak her şeyi bilmeyi ima edecektir. Fakat, cismanileşmiş Tanrı, sadece birinden diğerine atlayan ve birbirini takibeden bilgiye sahip olan, kendisini, insanlığın normal moral koşulları altında genişleten bir varlık değerine sahip olacaktır. Bundan dolayı, sonsuzun fani ve sonlu dönüşümü, ilahi özelliklere ait varlık değerinin "geriye çekilmesini" gerektirmektedir. Buna karşılık olarak, İsa'nın gelişim tarihi, kendisinin başlangıçta birlikte gelmiş olduğu varlık değerinin, tedrici olarak, moral fetih tarafından eski haline getirilmesinin tarihidir.

Forsyth'in İngiliz teolojisi üzerindeki etkisi ve en azından enkarnasyon ve Haç ile ilgili fedakarlık esaslı kenotik görüşü, önem arz etmektedir. Duygusal Protestanlığın etik saflığına karşı yaptığı polemik, hala hoş bir okuma malzemesi olma özelliğini korumaktadır. Forsyth'in bu yazılarında görülen analitik açıklık bakımından eksiklikler, pastoral papazlık görevinde uzun süren çıraklığı sonucunda elde ettiği retorik güçle giderilmektedir. Forsyth'in İncili ele alış tarzı, mükemmel bir sezgiye dayanmakta ve çok sayıda eleştiriye rağmen varlığını hala sürdürmektedir. Fakat Forsyth'in yazılarında kullandığı ve kendisi için çok doğal gözüken darbımesel tarzı, kendinden sonraki öğrencilerini çok sayıda muamma ile karşı karşıya bırakmaktadır. Forsyth, mükemmel bir teolog idi; fakat, onun mirası daha ihtimamlı ve bütünleyici biçimde geliştirilmeye muhtaçtır. Yaşadığı dönemde çok sayıda hayranı olmasına rağmen, bilinen bir halefi olmamıştır. Forsyth'in çok başarılı biçimde aydınlattığı meseleleri daha fazla vurgulamak için bir sistematikçiler geleneğine sahip olmayan İngiliz Teolojisi, İngiliz teoloji hayatının özünü oluşturan eleştirel Ortodoksluk Geleneği içinde etkili olduğunu açık bir biçimde göstermektedir.

YENİ AHİT ARAŞTIRMACILARI

C. H. Dodd (1844-1973)

İngiliz teolojisine özellikle Kristoloji alanında önemli katkılarda bulunan bir grup Yeni Ahit dönemi araştırmacısının önemini, biz şimdi anlamaktayız. Bu grupta yer alan birinci araştırmacı, C. H. Dodd'dur. Gallerli bir Kongregasyonalist olan Dodd, Oxford bursu kazandı ve Oxford Üniversitesinde, 1907 yılında, Klasikler alanında birincilik diploması aldı. Forsyth gibi, Dood da bir dönem için Almanya'ya gitti ve Berlin Üniversitesinde Adolf von Harnack'ın danışmanlığında eğitim gördü. İlgi alanı Roma İmparatorluğu numizmatikleri idi. Oxford'a bağlı Mansfield Kolejinde bir süre papazlık eğitimi aldıktan sonra, Warwick'deki Kongregasyon Kilisesinde üç yıl papazlık yaptı. 1915 yılında Oxford'daki eski kolejine geri çağrıldı ve 1930 yılında Manchester

Üniversitesi, İncil Eleştirisi ve Yorumu Rylands kürsüsüne seçilişine kadar bu görevde kaldı. Manachester'da geçen beş yıldan sonra, Cambridge Üniversitesinde Norris-Hulse teoloji profesörü oldu ve 1949 yılında emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürdü. 1950 yılında *New English Bible'ı* çıkaran ökümenik grubun genel müdürlüğüne getirildi.

C. H. Dodd'un kariyerinin hikayesi, vurgulamış olduğumuz geleneksel koşullar içindeki önemini bir ölçüde maskelemektedir. Oxford ve Cambridge üniversiteleri, kapılarını ilk defa kesin biçimde Anglikan inancının 39 Maddesine bağlı olamayanlara açtıktan 30 yıl sonra, Anglikan olmayanların ilahiyat alanında daha yüksek dereceler almasının hala mümkün olmadığı bir zamanda, C. H. Dodd Oxford üniversitesine girmeyi başardı. Eski bir üniversite ortamında, Comformist olmayanlara papazlık eğitimi almalarını sağlamak ve Kongregasyonalist üniversite öğrencileri için bir faaliyet alanı oluşturmak amacıyla özel olarak Mansfield Koleji kuruldu. Bu kolej, çok geçmeden, Oxford, Londra ve Cambridge üniversitelerindeki kürsülere terfisi engellenen ve Anglikan olmayan seçkin araştırmacıların bazıları için bir cazibe merkezi haline geldi. Manchester üniversitesindeki Rylands Kürsüsünde, Dodd'un selefi olan kişi, bir İngiliz üniversitesinde Anglikan olmayan ilk ilahiyat profesörü idi ve Dodd'un Cambridge üniversitesinde yeni kurulan Norris-Hulse İlahiyat kürsüsüne seçilmesi, eski üniversitelerin birinde muhalif birinin ilahiyat profesörlüğünü elinde tutması, ilk kez görülen bir durum olmuştur.[6]

Bu yüzden, Yeni Ahit'in tarihsel temellerine Dodd'un sürekli ilgi göstermesi, genelde İngiliz teolojisinin eleştirel-Ortodoks görüşü olarak değerlendirilebilecek görüşle uyuşması gerekiyordu. Dodd'un yazıları, Yeni Ahit Kitaplarının, Paul'un Mektuplarının, Sinoptik Kitapların ve Dördüncü Avanjelistin esas noktası ile ilgili idi. Fakat, Tanrı'nın tarih boyunca yüce olduğuna dair inanç ile İsa'nın ve ilk Hristiyan toplulukların hayatını kuşatan olayların tarihsel özelliği arasındaki ilişki, Dodd'un hayatı boyunca kafasını meşgul eden tek problem olmuştur. Dodd, esas olarak, son zamanlara ait konuların ilk zamanlardaki vaazının yapısı ile ilgili etkili teorinin kurucusu olarak anılır. Bu teori genellikle "farkedilmiş eskatoloji" olarak bilinir ve bu teori ile Dodd'un kastettiği şey şudur: Gelecek Olan Zaman yada Eschaton, zaten Mesih'in rahipliğini, ölümünü ve dirilişini içine alan tarih içine girmiştir.

[6] D. W. Dillistone tarafından yazılan C. H Dodd: *Interpreter of the New Testament* adlı esere bkz.

1905 yılında, evrim tartışmasına ayrılan bir makalede, P. T. Forsyth, insanlık tarihinin sabit bir evrimsel ilerleme karakteri göstermekten ziyade krizlerin doğurduğu bir ilerleme karakteri gösterdiği hususunu zaten vurgulamıştı. Hristiyanlık tarih felsefesi noktasından bakıldığında, İsa'nın Haçında merkezi ve mutlak bir kriz vardır. 1920 yılında, Dodd'un ilk tam eseri olan *the Meaning of Paul for Today* adlı kitapta, Paul'un tarih felsefesi yorumlanırken anahtar kavram olarak "kriz" terimi kullanılmıştır. Dodd'a göre, ilk Hristiyanların hepsinin temel inancı, insanlık tarihinin kriz noktasında yaşadıklarını, kendilerinin "Zamanın Çocukları" ve yeni bir dünyanın sakinleri olduklarını fark etmeleri idi. Dodd'a göre Paul, başlangıçta İsa'nın gözle görülür bir dönüşünü bekledi ama daha sonra bu düşüncenin giydirildiği apokaliptik görsellik Dood'un düşünce biçiminde daha az merkezi olan bir hal aldı ve daha açık biçimde "the Divine Commonwealth" adını verdiği ve milliyet, kültür, cinsiyet veya statü ayrımlarından daha derin bir insanlık birliği anlamına gelen düşünce üzerinde durdu.

Dodd'un ilk büyük kitabı olan ve kendisinin yapıcı teolojik konumunun en mükemmel ifadesini yansıtan *The Authority of the Bible* (1928) adlı kitapta, "kriz" terimi önemli bir yer işgal etmekte ve bu önemini korumaktadır. Dodd'a göre, "Mesih'in ölümü, dinin krizi olmuştur." İsa'nın ölümü ve dirilişinin sonucunda, insanlık tarihinin yeniden şekillenmesi, Hristiyanlığı eşsiz bir tarihi din haline getirmektedir. "Hristiyan için, olaylar ve nesneler Tanrı'nın sakramental bir göstergesidir."[7] Tarihe yönelik bu tutum, Mesih'in hayatı ve öğretisi konusunda yapılan araştırma ile bağlantılı doğal bir sonuçtur. Gerçekte, Harnack'ın da ısrar ettiği gibi, bu tür araştırmalar yapılmalıdır. Ancak, buradaki zorluk Albert Schweitzer ve Johannes Weiss gibi araştırmacılardan dolayı, Karnack'ın programının sıkıntıya girmesi olmuştur. Çünkü, Albert Schweitzer ve Johannes Weiss gibi araştırmacılar, Yeni Ahit'in, hem İsa'nın geleceğe ve Tanrı'nın gelecekteki hakimiyetine inandığını hem de bu beklentinin sonradan yerine getirilmediğini gösterdiğini iddia etmişlerdir. Araştırmacılar bu tür negatif sonuçlara varırken, tarihsel araştırmaya teslim olmak, bir Hristiyan için inanç açısından risk taşımaz mı?

Dodd'un hayatı boyunca savunmuş olduğu, Hristiyan araştırmacıların tarihsel araştırma ile uğraşmalarına gerek olduğu konusu, İngiliz teolojisi için son derece önemlidir. O'na göre, tarih içerisinde bir vahiy üzerine kurulu olan bir inanç için, tarihsel araştırmadan başka bir alternatif olamaz. Ancak, Dodd'un kendisi, İncil araştırmasında, başka yönlere yönlendirdiği birçok sayıda önemli

[7] C. H. Dodd, *The Authority of the Bible*, s. 282, 260.

ekol ile kurduğu ısrarlı ve hafif diyalogda bunu uygulamıştır. Yeni Ahit yorumu konusunda,i başka ekoller de etkili olmuştur. Mesela, din tarihi ekolü, diğer dini kaynaklardan ilk Hristiyanlığın almış olduğu fikirlerin büyüklüğü üzerinde durmuştur. Dodd, bu ekolün görüşlerinin çoğunu kabul etmektedir; fakat, O'na göre, kökeni ne olursa olsun, fikirler ve pratiklerin birleştirilmesi yeni bir yapı oluşturmaktadır. Daha sonra, Dodd, bu eleştiriyi kullanarak, yazılı dönem öncesindeki Mesih geleneğinin bağımsız parçalarının yayılışını yönlendiren eğilimleri anlamaya çalışmıştır. Aynı metotları otantik tarihin önemli bir kısmını yeniden yapılandırmak için kullanmayı başarmıştır. Tarihsel eleştiri alanında güç kazanmış olan belli bir tip teolojik liberalizmin egemenliğine karşı Barth'ın ortaya koyduğu isyana cevap veren Dodd, vahyin bütünlüğü düşüncesinin değerli olduğunu kabul etmektedir; ama, tarihsel soruların tarihsel cevaplara ihtiyaç duyduğu iddiasını ileri sürmektedir. Rudolf Bultman, İsa'nın hayatını ele alan tarihi yazmak için yapılan tüm teşebbüslerin, gerçekleşmesi imkansız ve arzu edilmeyen teşebbüsler olduğunu iddia ettiği zaman, Dodd'dan etkilenen veya onun öğrencisi olan Britanya'daki araştırmacılar, bu düşünceden etkilenmemişlerdir. 1950 yılında, Paul Tillich ile tarihsel araştırmanın riski konusu üzerinde yaptığı açıklayıcı bir konuşmada, kendine has duruşunu muhafaza etmiştir. 1950'li yılların sonlarında, Bultmann'ın öğrencileri tarafından başlatılan tarihsel İsa'nın "Yeni Araştırması", önemli derecede bir memnuniyetle karşılanmıştır.

Dodd'un ortaya koyduğu teoloji anlayışında, "kriz teolojisinin" bir kombinasyonunu görürüz. Bu teolojiye göre, tarihin tüm anlamı, İsa'nın ölümü ve dirilmesi ile İsa'nın hayatı ve öğretisi konusunda nispeten muhafazakar sonuçlar elde etmek için haklı nedenler sağlayan tarihsel araştırmaya dikkatli ve sabırlı teslimiyet üzerinde odaklaşmaktadır. Dodd, kariyerinin sonunda, dikkatini Dördüncü Kitap'a yöneltmiştir ve *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953) adlı eserinde, bu konu ile ilgili önemli temaları kapsamlı şekilde ele aldıktan sonra, Dördüncü Kitap aracılığıyla ortaya çıkan geleneklerin bağımsız tarihsel değerini tartışmaktadır *(Historical Tradition in the Fourth Gospel,* 1963). ve Çok çarpıcı biçimde, özellikle Sinoptik Kitaplarda yer alan İsa portresinin, temelde Yuhanna'da geçen İsa portresi ile uyumlu olduğunu iddia etmiştir:

Özetlemek gerekirse, Sinoptik Kitaplar şiir, hikaye ve canlı diyalog olarak, işleyen durum üzerindeki etkisi insanları hüküme ulaştıran bir Mesih resmi ortaya koymaktadır. Bu Mesihi'in sonluluğu, kıyamet günü ile vurgulanır; fakat, aslında, bu hükmün bizim gözlerimizin önünde olduğunu görürüz.

Yuhanna'nın, soyut genel teorilerle sunum metodu, çok farklıdır ama bu sunumun arkasında yatan resim yukarıda geçen resimle aynı resimdir.[8]

C. F. D. Moule (1908-)

Tıpkı C. H. Dodd gibi, C, F. D. Moule da öğrenciliğinde klasikleri çalştı ve teoloji eğitimini teoloji kolejinde yaptı. Dodd'un tersine Moule, bir Anglikan kurumunda teoloji eğitimi aldı. Moule, incelediği eleştirel Ortodoksluk geleneğini, özellikle *The Birth of the New Testament* (ilk baskı, 1962; gözden geçirilmiş ve yeniden yazılmış üçüncü baskı, 1981), *The Phenomenon of the New Testament* (1967) ve *The Origin of Christology* (1977) adlı eserlerinde ele almaya devam etti. Dodd gibi, Moule da Alman yorum ekolünün etkisini kabul etmektedir; fakat, önemli ölçüde bir zihin ve muhakeme bağımsızlığını muhafaza etmektedir. Cambridge'de Lady Margaret İlahiyat kürsüsünde 1951'den 1975'e kadar süren uzun bir görev döneminde, çok sayıda araştırma öğrencisine danışmanlık yapmıştır ve yetiştirdiği öğrenciler seçkin görevleri ellerinde tutmaya devam etmektedirler.

Araştırmacılar tarafından ara sıra bir tür varsayım olarak kabul edilen ve Mesih'ten (Jesus) Tanrı (Lord) olarak bahseden Yüksek Kristolojinin, Yeni Ahit döneminde, İsa'dan peygamber ve öğretici olarak bahseden daha ilkel ve daha aşağı bir Kristolojiden doğduğu şeklindeki varsayımı çürütme çabası, Moule'in çalışmasının önemli bir yönü olmuştur. Burada yer alan problemin büyük bir kısmı, Yeni Ahit'te geçen İsa ile ilgili unvanların önemi üzerinde Alman araştırmacıların yaptığı araştırmalar tarafından belirlenmiştir. Ancak, Moule, kesinlikle Paul Kristolojisinin kökenleri ile ilgilenmiştir. Paul'a göre, İsa, ortak bir şahsiyet idi.

Moule'e göre, İsa, ilk günlerden itibaren, "sadece bir insan ferdi değil, toplumları ve kişileri içine alan ve Hristiyanların Kitabı Mukaddes'ten tanıdıkları, Tanrı ile insan arasındaki ilişki kalıplarının hepsinin üzerinde birleştiği bir kişi" olarak yorumlanmıştır.[9] Bu iddianın amacı oldukça açıktır. Bu iddia, bu fenomenin eskiliğinin nasıl açıklanacağına ilişkin olarak inanmayanlar tarafından sorulacak olan apolojetik soruya yöneltmeyi amaçlamaktadır. Aynı strateji, Moule'un diriliş delillerini ele alış tarzında

[8] Farmer, C. F. D. Moule and R. R. Niebuhr, "The Portrait of Jesus in John and in the Synoptics", *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox* (Cambridge, 1967), s. 183-198

[9] C, F. D. Moule, *The Origin of Christology*, s. 136.

da ortaya çıkmaktadır. Moule, burada da, aynı tarzda, boş mezar hikayesinin ilk geleneğin bir parçası olduğunu ve bu durumun açıklanması gerektiğini iddia etmektedir.

D. E. Nineham (1921-)

İngiliz Yeni Ahit araştırmacılığının hiçbir sapma göstermeden, eleştirel Ortodoksluk formlarından ayrıldığını kabul etmek bir hata olacaktır. D. E. Nineham'ın çalışması, tümüyle tarihsel olan konularda, daha kuşkucu durumların da önemli bir yere sahip olduğunun bir göstergesi olarak görülebilir. Nineham, R. H. Lightfoot'un (1883-1953) Synoptik İncillerin tarihselliği konusunda şüpheciliğe yol açan tutumunu geliştirmiştir. Nineham, 1963 yılında, St. Mark İncili üzerine yapmış olduğu bir yorum yayınladı ve bu yorumda, metini, tarihsel gerçek ile yorumun birbirine girmiş hali, tek yanlı bir tutumun, tarihle ilgili olarak güvenilir bir karar verme işini imkansız kılan bir karışım olarak ele aldı. Nineham'a göre, İsa'nın yeniden yapılandırılan hayatının tecrübeye dayalı tarihsel taslağı vermek mümkündür; ama bu taslak, modern dini anlayış tarafından kabul görülebilir bir taslak olamaz. Nineham, C. H. Dodd'un *The Founder of Christianity* (1970) adlı son kitabını eleştirirken, Weiss ve Schweitzer'in birbirine uyan eskatolojisine karşı, Dodd'un verdiği ömür boyu mücadelenin başarısız olduğunu savunmaktadır. Nineham'ın arka arkaya yayınlanan konferanslarından oluşan *The Use and Abuse of the Bible* (1976) adlı eserinde, Yeni Ahit'in geçmişinin tekrar geri getirilemeyeceği ve çağdaş Hristiyan apolojisinin elde edilemezliği, en iyi biçimde, bizim gösterdiğimiz konsensüse keskin bir tepki olarak görülebilir.

Şu ana kadar tartıştığımız teologların, İsa'nın hayatı ve öğretisinin tarihsel incelemeye tabi tutulması konusunda bu kadar inatçı olmalarının nedenlerinden biri, onların eğitimleri, yani, onların çoğunun teolog olmadan önce klasikçi olmalarıyla ilgili olabilir. Bir klasikçi, tarihsel sorunlar üzerinde nispeten tarafsız bir sonuca ulaşmanın mümkün olduğuna inanacak şekilde eğitilir. İsa hakkındaki birtakım anahtar tarihi önermeler, Kristoloji teolojisi içine mantıksal olarak intikal etmiştir. Bu durumun hemen hemen hiç sapma göstermeden bugüne kadar gelmesini, İngiliz teolojisi için önemli bir güçlük olarak düşünüyoruz. Nevar ki, daha zor olan şey, "yüksek" Kristolojinin, yeterince çok sayıda sağlam tarihi gerçeklerle desteklenmesi gerektiğini öne süren varsayımdır. Kristolojik ifadelerin tasdiki ile reddi arasında yeterince dikkatli bir ayırım yapılamamıştır. Kristoloji için tarihsel araştırmanın önemi, Mesih ile ilgili (hiç var olmadığı, kötü bir adam olduğu, saplantıları olduğu gibi) olumsuz veya şüphe

uyandıran yargıları çürütme yeteneğinde yatmaktadır. Ancak, bu durum, çoğunlukla yeterince anlaşılmamıştır. İsa'nın çarmıha gerilmesi, O'nun, dünyada Tanrı ile son kesişme noktası olduğuna havarilerinin çok erken bir dönemde inanmaları gibi tarihsel özelliğe sahip hiçbir gerçek, Kristolojinin iddialarını doğrulamaya imkan vermez. "Eleştirel Ortodoksluğun" provoke ettiği düşmanlığın çoğu, vardıkları sonuçlar konusunda çok iddialı ve nispeten muhafazakar olan İncil tarihçilerinin uyandırdığı kuşku ile açıklanabilir.

PATRISTIK DÖNEM ARAŞTIRMACILARI

G. W. H. Lampe (1912-1980)

Bu bölümde, Patristik teoloji tarihi üzerine yazılar yazmak suretiyle yapıcı teolojik yaklaşımlarını devam ettiren iki İngiliz teologunu ele alacağız. Bu teologların ikisi de Anglikandır ve bizzat bu durum bile tek başına çok önemlidir. Anglikan papaz adayları "Dinin Otuz dokuz Maddesi" üzerine yetiştiril irmekteydi ve çoğu aday II. Dünya Savaşı sonrasına kadar aşağıdaki şahadeti okurdu:

VIII. Üç İman Esasına Dair

Üç amentü olan *Nicene Creed* (İznik Konsilinde belirlenen iman esasları), *Athanasius' Creed* (St. Athanasius tarafından belirlenen iman esasları) ve yaygın olarak *Apostles Creed* (Havariler tarafından belirlendiğine inanılan iman esasları) olarak isimlendirilen amentü esasları tümüyle kabul edilmeli ve inanılmalıdır: çünkü, bu iman esasları, Kutsal Kitabın çok sayıdaki kesin garantisi ile ispatlanabilir.

Avrupa'daki reformcularının çoğunun yazılarında ve kiliselerindeki itiraf belgelerinin birçoğunda benzer açıklamaları bulmak mümkün olmasına rağmen, Anglikanlar, reforme edilmiş olan Batı Katolisizminin piskoposluk biçiminin, ilk beş asırda görülen bölünmemiş kilisenin düzen ve doktrinine çok yaklaştığını ısrarlı biçimde öne sürmüşlerdir. Anglikan piskoposu olan Lancelot Andrewes'in (1555-1626) meşhur sözleri bu iddiayı kesin ve net biçimde özetlemiştir: 'Tanrı'nın kendisi tarafından yazıya indirgenen bir kilise kanunu, iki ahit, üç inanç amentü, dört genel konsil, beş asır ve o dönemdeki bir dizi kilise kanunu … bizim inancımızın sınırlarını belirler.' Bu şekilde belirlenen bu inanç, sadece Anglikanların inancı değildir, aynı zamanda bu inanç, özellikle Anglikanların hakimiyetinde olan eski üniversitelerde İngiliz teoloji müfredatının gizli önceliklerini de yönlendirmiş bir inançtır. Müfredatlarda öngörülen mezhepsel

tarafsızlık, bu müfredatların Anglikan kabullerine göre hazırlanmış olduğu gerçeğini gizlemiştir.

Önceleri dogmatik teoloji olarak bilinen Patristik teolojinin yoğun ve metne dayalı olarak çalışılması, çoğu teoloji müfredatlarında zorunlu olmuştur ve bu durum bahsedilen Anglikan kabullerinin belirlediği bir durumdur. Ayrıca bu durum, Anglikan olmayanlara ilaveten Anglikanların ve İngiliz teolojisinin bütününün teolojik oluşumunu şartlandıran bir durumdur. G. W. H. Lampe, Oxford'da eğitim gören bir Patristik dönem tarihçisi idi. Lampe'nin esas bilimsel başarısı, *Patristic Greek Lexicon* (1961-8) adlı bir çalışmayı yönetmesi olmuştur. 1951 yılında, Kilise Babaları, Yeni Ahit'te vaftiz doktrini ve konfirmasyonu konularını ele alan ve *The Seal of the Spirit* adlı çok önemli bir kitap yazan Lampe, bu kitapta, Anglikan Anglo-Katolik çevrelerde popüler hale gelen vaftizin konfirmasyon sakramentine girişten başka bir şey olmadığını ileri süren bir görüşe meydan okumaktadır. Bu fikir, Yeni Ahit ve Patristik delillere atıfta bulunularak ileri sürüldüğü için, Lampe'nin bu görüşe karşı vermiş olduğu cevap, ilgili Patristik metinlerin esaslı bir incelemesini içermektedir. Bu eser, bugüne kadar devam eden önemli bir tartışmayı da başlatmıştır. Lampe'nin kendisi, sonunda, bu meselenin vaftiz teolojisi üzerinde geliştiğini fark etmiştir ve *Oxford Dictionary of the Christian Church* isimli sözlüğün 'confirmation' maddesini şöyle tamamlamıştır: Delillerin karmaşıklığı, tarihe başvurmakla nihai çözüme ulaşılamayacağını gösterir niteliktedir.

Lampe'nin teolojik yolculuğu, O'nu, "Barthçı neo-Ortodoksluk" öğrenimi gördüğü öğrencilik günlerinden almış, Anglikan Evanjelik ortak inanç esaslarının yer aldığı *The fulness of Christ* (1950) adlı eserde yer almasına ulaştırmış ve oradan da 1960'lı yıllarda gittikçe açık bir biçimde ifade edilen teolojik liberalizme kadar götürmüştür. Alec Vidler tarafından derlenen ve tartışmalı bir eser olan *Soundings*'in (1964) *The Atonement: Law and Love* alt başlığında yer alan kefaret konusundaki kalıpçı bir teoriyi kabul eden Lampe, boş mezar hikayesinin tarihselliği konusunda bir saldırı başlatmıştır. 1970'li yıllarda, Ortodoks Triniteryan enkarnasyonculuğu konusunda açık ve tam olarak yeni değerlendirmeler yapmaya başlamıştır. Bu yeni değerlendirmeler, Patristik metinler yeniden incelenerek yapılmıştır.

Daha önce, Patristik dönemi ele alan *Greek Lexicon* adlı sözlükte "tek" veya "tek olan" (monogenes) ve "oğul" (huios) maddelerini yazmış olan Lampe, Athanasia Amentüsü ile ilgili Triniteryan Ortodoksluğunun anlamsızlığını ileri sürerken, tuhaf sayılabilecek bir durum yaşadı. Dogmalar ve doktrinler

arasında bir ayırım yapmayı reddeden Lampe, bütün doktrinlerin aşağı yukarı farazi ve geçici modeller olduğunu; bu modellerin, temel karar ve inançları ifade etmek için Hristiyanlar tarafından yapılan modeller olduğunu ileri sürdü. Bundan dolayı, Lampe'ye göre, Hristiyanlıkta belirleyici olan şey, Hristiyanlığın doktrinleri değil, Mesih İsa'nın en merkez ve doruk noktada bulunan Tanrı sevgisine verilen cevaptır. Kutsal Ruh ile insanlık ruhunun bir araya gelişinin mükemmel bir şekilde gerçekleşmesi ve somutlaşması, Mesih'te gerçekleşmiştir. İnsanın kişiliğine uzanan, O'nun içinde yaşayan, O'na ilham veren ve O'nu harekete geçiren Kutsal Ruh kavramı, Lampe'nin tercih ettiği doktrin modeli olmuştur. Bu nedenle, bu model, Mesih'in insan tabiatı veya özerkliği ihlal edilmeyen insanlık özelliği ile ilgili tam ve güvenilir bilgiyi sağlayabilir. Bu düşünceden hareketle, Lampe'nin Ortodoksluğun Triniteryan enkarnasyonculuğuna yaklaşımında güçlü bir Erasmus etkisinin var olduğu söylenebilir.

Lampe, Ortodoksluğun nasıl geliştiği konusunda bilgi verirken, erken dönemde var olan Kiliselere ait kutsal metinlerde, Mesih'in öneminin yorumlanabileceği çok çeşitli modellerin bir arada bulunabileceği görüşünü esas almaktadır. Lampe'ye göre, Kutsal Ruh, Tanrı'nın Oğlu (Adem, İsrael ve beklenen Mesih), Tanrı'nın Hikmeti ve Tanrı'nın Sözü gibi terimlerin hepsi, Tanrı'nın varlık tecrübesine dokunuşunu, Tanrı'nın hareketini ve ilhamını ortaya koyan terimlerdir. Maalesef, Platonik düşüncenin etkisiyle Tanrı'nın sözünün veya hikmetinin kişileştirilmesi durumu ortaya çıkmıştır ve bu terimler, Tanrı ile insanlık arasında aracılık yapan Tanrı'nın yardımcı temsilcileri olarak görülmeye başlanmıştır. Mesih'in kendi kişisel varlığını yorumlama ihtiyacı ile karşı karşıya kalan ilk Hristiyan teologlar, yeni bir yorum modeli geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bu model, daha önceden varolan bir ilahi varlık modeli olan "Tanrı Oğul" modelidir. Dördüncü asırda, Tanrı Oğul'un Tanrı'dan hem ayrı hem de farklı olup olmadığı sorusu Arius tarafından sorulduğu zaman, başlangıçta kabul edilen gelişme mantığı, bu soruya verilecek cevabın İznik Konsili'nde verilmesini zorunlu hale getirmiştir. Oğul, Baba ile birlikte ve "cismanidir", Oğul'u Baba'da sadece "cismani" oluşuyla ayırt etmek, anlaşılması zor bir ayırım biçimidir.

Lampe'ye göre, Kutsal Ruh teolojisinde birbirini takibeden gelişmelerle, meseleler daha karmaşık bir hal almıştır. Oğul'n ayrı "kişilik" sahibi olduğu iddia edilmiş olduğu için, Oğul ile aynı şekilde, sadece "cismani" oluşuyla ayırt edilen Kutsal Ruh'u, "Üçüncü Kişi" olarak algılamak zorunluluğu doğmuştur. Baba'nın üremediğini, Oğul'un sadece "oğul" olduğunu ifade etmiş olan Kilise

Babaları, bu kez, Kutsal Ruh'un eşsizliğini tasvir etmek için "devamlılık" (proceed) terimi üzerinde odaklanmışlardır. Lampe, bu durumu, modellerin bir şekilde yanlış kullanıldığını, hiç kimsenin "nesil" (generation) ile "devamlılık" (procession) terimi arasında ne fark olduğunu gösterme cesaretinde bulunmadığını gösteren bir işaret olarak değerlendirmiştir. Lampe'nin sonuç olarak belirttiği soruyu, yani, Kutsal Ruh'un "tabiatı"nın eşsiz yapısını belirlemede ortaya çıkan teolojik zorluğun yapay bir zorluk olup olmadığı sorusunu, hiç kimse kendi kendine sormamıştır.

Lampe'ye göre, erken dönem kilise teologlarına açık olan tercihleri yeniden araştırmanın önemi, modern teologların şu iki seçenekten herhangi birini kabul etme zorunluluklarının olmayışında yatmaktadır: (a) Logos'un kişileştirilmesini destekleyen Platonik teolojiyi kabul etmek; (2) Varılan sonuçları desteklemek için kanıt olarak kullanılan metinlerin edebi yorumlarını kabul etmek. Lampe'nin görüşüne göre, teologlar, sadece geçmişteki teologların görüşlerine dayalı yeni yeni görüşler biriktirmeyi yeterli görmemeli, aynı zamanda, daha önce varılan sonuçları değiştirmeye veya bu sonuçları terk etmeye de hazır olmalıdırlar. Lampe'nin bu güçlü duruşu, Lampe'den 150 yıl kadar önce, Friedrich Schleiermacher tarafından yapılan Kitabı Mukaddes ile ilgili gözlemlerden kaynaklanmaktadır. Bu gözleme göre, Kitabı Mukaddes, Triniteryan enkarnasyonalist bir yorum açısından, İsa'nın uluhiyeti ile ilgili olarak yapılan tek yönlü dinamik yorumlara çok müsaittir. Metodolojik olarak (ve bir Anglikan olan Lampe'ye göre), Lampe'nin tartışma konusu yaptığı şey, erken dönem Kilise Babalarının ve Ortodoks inanç esaslarının otoritesidir. Lampe'ye göre, bu inanç esaslarının fonksiyonu, bizim sorularımıza cevap verme özelliği taşımamakta, aksine, sorduğumuz soruları sürekli olarak sormamızı sağlayacak özellikler taşımaktadırlar.

M. F. Wiles (1929-)

Lampe'nin ifade ettiği son görüş, 1976 yılında İngiliz Kilisesi Doktrin Komisyonu tarafından çıkarılan bir raporda yayınlanan makalede ifade edilmiştir. Bu komisyonun başkanı, Oxford Üniversitesinde Regius İlahiyat Kürsüsü profesörü olan Maurice Wiles idi. Tıpkı Lampe gibi, Wiles de Patristik düşünce tarihçisi idi. Wiles, 1957-1962 yılları arasında *Journal of Theological Studies* adlı dergide yayınlanan makalelerde, daha önceki Anglikan teologların Triniteryan Ortodoksluk ile ilgili argümanlarını eleştirel incelemeye tabi tutmaya başladı. Bu dergide yayınlanan makalelerin sonuncusu olan *In Defense of Arius* adlı makalede, Arius'un öğretisini Athanasius'un öğretisi ile karşılaştıra-

rak, Athanasius'un öğretisinin diğerine göre daha fazla mantık esaslı ve maneviyat dışı olmadığını göstermeye çalıştı. Wiles'in araştırmaları, İznik Konsili Ortodoksluğunun özünün yeniden incelenmesi gerektiği teklifinden başka bir teklif önermemektedir. Bu makale, 25 yıl kadar süren çok etkili bir tartışmanın doğmasına neden olmuştur.

Wiles, Arius üzerine yazılan bu makalesi yayınlandığında, Cambridge Üniversitesinde hoca idi ve burada, erken dönem doktrinal gelişmenin ilkelerini ele alan *The Making of Christian Doctrine* (1967) adlı çalışmasını yayınladı. Bu çalışma, Anglikanlara ait bir problem olan Patristik Ortodoksluğun inanç esasları ve statüsü problemini net bir şekilde ifade eden bir çalışma olma niteliğini taşımaktadır. Bu inanç esasları ve doktrinlerin, kutsal kitapların yanılmazlığı anlayışını ortadan kaldıran bir eleştirel araştırmanın dışında bırakılması mümkün müydü? Wiles, bunun mümkün olamayacağına inanıyordu. Wiles'e göre, Mesih'in sözleri etrafına bir "cordon sanitaire" yerleştirmek nasıl imkansız ise, Eski Ahit'i ve Yeni Ahit'i bile sıkı bir eleştiriye tabi tutarken, konsillerin ortaya koyduğu terimleri ve tanımları da benzer bir araştırmadan muaf tutmak imkansızdır. Modern teologlar, Kilise Babalarının eserleri incelenirken, bu eserlerde, normal olarak hatalar olabileceğini ve inancın resmi dogmaları Patristik düşünce kalıplarıyla çok yakından ilişkili olduğu için bu inanç esaslarında da hatalar olma olasılığının göz ardı edilemeyeceğini kabul etmektedirler. Wiles'e göre, Patristik teoloji alanında yapılan eleştirel araştırmanın ortaya koyduğu ipuçları, henüz daha gereken teşviki görememiştir.

Triniteryan teolojinin nasıl geliştiğine konusunda Wiles'in verdiği bilgi, zaman bakımından, Lampe'nin verdiği bilgiden çok öncedir. Fakat, her ikisinin de vurguladıkları konular farklı konular olmasına rağmen, ima ettikleri şeyler aynı ölçüde radikal şeylerdir. Wiles, Trinteryan Ortodoksluğun gelişiminde yer alan iki safha arasında bir çelişki olduğuna inanmaktadır. İkinci ve üçüncü yüzyılları içine alan birinci safhada, teologlar, Baba ve Oğul'un farklılığını göstermek için çalıştılar. Onların amacı, patripassiyanizm veya modalist monarşiyanizm olarak bilinen ve Baba'nın kendisinin acı çektiğini ileri süren sapık düşünce olarak niteledikleri öğretiden kaçınmak idi. Baba ve Oğul'un farklılığını ortaya koymak suretiyle, ayrı yapılara sahip bir tek ilahi güç olduğu fikrini reddeden Hristiyan teologlar, dördüncü yüzyılı içine alan bir sonraki aşamada, vakit geçirmeden, başlangıçta farklı yapılar için verdikleri delilller de dahil, üç kişi arasındaki farklılıkların hepsini reddederek Baba ve Oğul'un (ve bunun sonucu olarak Kutsal Ruh'un) aynı ölçüde eşitliğe sahip olduklarını ileri sürdüler.

Bu tartışma da zorunlu olarak olumsuz sonuçlanmıştır. Wiles'e ve Lampe'ye göre, bu Triniteryan model, nihayetinde, temel Hristiyanlık tecrübesinin ifadesi için, Tanrı kavramını Ruh kavramı ile birleştirme modelinden daha az tatmin edici model olmuştur. Wiles'e göre, Triniteryan Ortodoksluğun, sadece Tanrı'nın *bilinmesine* yönelik taleplere çok fazla vurgu yapması, özel öneme sahiptir. Wiles, bu meseleyi, epistomolojik olarak şu şekilde ortaya koymuştur: Tanrı'nın Hristiyanlık içindeki yeri konusunda ne iddia edilebilir? Tanrı hakkındaki düşüncemizin, aslında sembolik olduğunu ileri süren felsefi bir tez, Wiles'in, Triniteryan geleneği parçalayıp yok etmediğini, aksine onu geliştirdiğini söyleyebilmesini mümkün kılmıştır. Hristiyanlık doktrinine tarih aracılığıyla yaklaşırken, belirli felsefi meselelerin sürekli kendini ortaya çıkardığını bilmek, bizim için önemli ve öğretici bir noktadır.

1977 yılında sansasyonel bir isimle yayınlanan *The Myth of God Incarnate* adlı eserin yayınlanmasından itibaren, İngiliz teolojisi, bugüne kadar şiddeti azalmayan bir hareketlilik içine girmiştir.[10] Ancak, birçok Avrupalı ve Amerikalı eleştirmenin de belirttiği gibi, bu kitapta yoğun bir İngiliz önyargısı vardır ve yazarları ağırlıklı olarak Kitabı Mukaddes uzmanları veya Patristik araştırmacılardan (yedi yazardan ikisi felsefeci idi, ikisi de Anglikan olmayan yazar) oluşmaktadır. Doktrin meselesine yaklaşım, temelde, Kitabı Mukaddes'teki delillerin ve ilk geleneğin, Ortodoksluğa gerekçe oluşturduğu şeklindeki tartışmaya dayanmaktadır. Spesifik felsefi araştırmalar hem enkarnasyonla ilgili Hristiyanlık görüşünün durumunu hem de etkilerini ele almaktadır. Nevar ki, bu kitap, yazarlarının bakış açılarının farklılığından dolayı, genel tasvire karşı çıkmaktadır. Hem Nineham hem de Wiles, bu kitaba katkıda bulunan yazarlardandır. Lampe ise, bu kitabı memnuniyetle karşılamıştır. Diğer taraftan Moule, bu kitabı en şiddetli biçimde eleştirenler arasında yer almıştır. Bu kitabın eksikliklerinden birisi, sorgulamayı amaçladığı konu olan enkarnasyonal Triniteryanizm ile ilgili olarak incelikten yoksun bir anlayışa sahip olmasıdır. Ortodoksluğun, sanki Tanrı hakkındaki bilgimiz, İznik Konsili'nden sonra öncekine göre fazlalaşmış gibi, Tanrı'nın insanlık ile olan ilişkileri ile ilgili olarak, Kitabı Mukaddes'te anlatılanların yerini Trinite hakkındaki teorilerin aldığı şeklindeki bir görüşe inanılmasını şart koştuğunu varsaymıştır. Ortodoksluk geleneğini savunanlardan bazıları bu izlenimi verse de, bu görüş, Tanrı ile ilgili bilgi üzerine asırlardır net bir şekilde yapılmakta olan dikkatli tartışmalar dikkate alındığında, tutarlı bir görüş olarak görülemez. Gördüğümüz gibi, hem Lampe

[10] S. Sykes and D. Holmes, *New Studies in Theology* (Londra, 1980), s. 181-92.

hem de Wiles, Triniteryan Ortodoksluğun gelişim tarihini eleştirel olarak ele alan araştırmaların, dinin yapısı hakkındaki bazı görüşlerle desteklenmesi gerektiğini tespit etmişlerdir. İngiliz teolojisinin bu yönü, Tanrı'nın rolü konusundaki tartışmaların, daha derin ve kapsamlı bir şekilde ele alınmasını sağladığı ölçüde, yararlı bir amaca hizmet etmiş olacaktır.

MODERN TARİHÇİLER

N. Sykes (1897-1961)

Yeni Ahit ve Patristik dönem tarihçilerinin yapıcı teolojiye önemli katkılarda bulunmalarının mümkün olduğu kabul edilmesine rağmen, daha sonraki kilise tarihçilerini bu şekilde değerlendirmek ilk bakışta daha kompleks bir durum olarak gözükmektedir. Ancak, İngiliz akademik hayatındaki tarihi disiplinlerin önemi, kilise tarihçilerinden oluşan uzun bir silsilenin teolojiye önemli katkılarda bulunmalarını sağlamıştır. Bu katkılar, özel çalışmaların direkt meyvesi olmaktan çok, çalışmaları motive eden ve yol gösteren varsayımlar ve istidatlar olmuştur. Ancak, burada sadece iki tarihçi dikkate alınmıştır; çünkü, bu tarihçiler, diğerlerinden farklı olarak, akademik çalışmaları ile çağdaş kilise hayatı arasındaki bağlantıları açık hale getirmişlerdir.

Norman Sykes, bir Anglikan rahip idi ve 1944 yılında Cambridge'de Ecclesiastical History Dixie kürsüsüne atanmadan önce, Londra'daki Exeter üniversitesinde tarih kürsülerinde aralıksız olarak görev yaptı. Profesyonel bir tarihçi olan Sykes, *Edmund Gibson, Bishop of London 1669-1748* (1926), *Church and State in England in the Eighteenth Century* (1934) ve iki cilt olan *William Wake, Archbishop of Canterbury, (*I657-I737) gibi bir dizi önemli eser yazarak 18. yüzyıl kilisesinde gelenekselleşen azletme anlayışında devrim niteliğinde değişikliklerin yapılmasını sağladı. Sykes, kilise tarihçiliğine çok fazla önem vermiştir. O'na göre, Hristiyanlık inancı eşsiz tarihi olaylara dayalı olduğu için, tarihi araştırmanın zorluğundan kaçılamaz. Son zamanlarda yazdığı eserlerinden biri olan *Man as Churchman* (1960) adlı çalışmada, Avrupalı form eleştirmenlerinin şüphecilik anlayışına karşı, T. W. Manson ve C. H. Dodd gibi İngiliz Yeni Ahit araştırmacıları ile ortak hareket etmiştir. Tarihsel incelemenin teolojiye katkısı, Hristiyanlık doktrinlerinin doğrudan teyit edilmesinden ziyade muhalif görüşlerin çürütülmesi amacı ile sınırlı tutulabilir şeklindeki görüşü desteklemiştir.

Ökümenik teolojide yer alan iki tane tartışmalı durum, Sykes'in tarih ile ilgili ilkelerini devreye sokmuştur. *Petrine önceliği* lehindeki Katolik tezlerin

yakından incelenmesi, Sykes'ın, Roma Kilisesinin Tanrının inayeti ile verilen üstünlük durumunu kabul etmeye hazır hale getirmiştir. Fakat, tarihsel nedenlerden dolayı, papalığın yetkisi ve yanılmazlığı ile ilgili Birinci Vatikan Konsilinin dogmasını kabul etmemektedir. Diğer taraftan, Havarilerin yaşadığı zamandan beri kesintisiz bir itiraf geleneğinin sürekliliğini gerekli kılan Trent Konsilinin Kitabı Mukaddes ve Gelenek ile ilgili kararına dayalı olarak, Bakire Meryem'in Cismen Cennete Gitmesi (Bodily Assumption) dogmasının şüpheli olduğu iddiasında bulunmaktadır. Bu tezlerin her ikisinin de etkisi Anglikan-Roma Katolik Uluslararası Komisyonunun, papanın önceliği ve Meryem doktrinleri ile ilgili dokümanlarında yer alan tarihle ilgili ikazlar ve çekincelerde görülebilmektedir.

Sykes'in özet bir çalışmayı ihtiva eden *The English Religious Tradition* (1953) adlı eserinden başka bir eserde, İngilizlerin Dünya Hristiyanlığına katkısı daha açık olarak görülemez. Bu eserde, ilk kez Butterfield tarafından yazılan *The Englishman and His History (1944)* adlı eserde kullanılan "uzlaşmacı İngiliz dehası" ifadesinin göklere çıkarıldığı görülür. Hem İngiltere'deki hem de İskoçya'daki kurulu Kiliselerin tam dini özgürlük ve sivil eşitliğe sahip olan diğer kiliselerle bir arada varolmalarını sağlayan, bu uzlaşmacı ruhtur. Sykes, 1944 Butler Eğitim Kanunu'nu Hristiyanların birlik ruhunun ve mezhep farklılıklarına rağmen işbirliği anlayışının çok önemli bir zaferi olarak görmektedir. O'na göre, bu olay çok önemlidir; çünkü, modern devlet ile Kilisenin ilişkisi her zaman merkezi bir problem olmuştur. Sykes, piskopos Mandell Creighton (1843-1901) ile birlikte, tolerans ve özgürlük ruhunun kilise hayatı için gerekli olduğunu, bu ruhun etkilerinin İngilizce konuşan Hristiyanlık dünyasının her yerinde, önce misyonerlik hareketlerine ve daha sonra 20. yüzyıldaki ökümenik harekete katkıda bulunduğunu, bu katkının uluslararası düzeyde görülebildiğini savunmaktadır.

Sykes, Anglikan olmasına rağmen, hem episkopal kilise hem de prespiteryan ve bağımsız kiliselerin, İngiliz Hristiyanlığı açısından İngiliz geleneği içinde oynadıkları rolü kabul etmektedir. 17. yüzyıl ve 18. yüzyıl tarihçisi olarak, o dönemin önde gelen Anglikan teologlarının piskoposluğu savunduklarını, fakat aynı zamanda reforma tabi tutulmuş yabancı kiliselerin dini görev ve sakramentlerinin geçerliliğini de kabul ettiklerini vurgulayarak ortaya koymaktadır. Merkezi Anglikan geleneği olarak algıladığı şeyi tanımlamak için, kilisenin özü (esse) ile kilisenin refahı (bene esse) arasında, 17. yüzyılda yapılan bir ayırımı benimsemektedir. Piskoposluğu olmayan bir Ortodoks kilise, kilise özü olarak hiçbir şey kaybetmeyebilir ama güzelliği ve mükemmelliğinden çok şey kaybedebilir. Sykes'e göre, Anglikanizm, piskoposluk konusunda orta yolu

izlemiştir ve üçlü görevin devamlılığı için tarihsel nedenler ileri sürerek kendini tatmin etmiştir. Ancak, hiçbir yerde piskoposluğun özel durumunu açıklayacak nedenler ortaya koyamamıştır. 16. yüzyıldan beri, Dua Kitabı Takımı'nı (Prayer Book Ordinal) ve ilgili Maddeler ve Kanunları, özellikle, zorunlu olarak piskoposluktan mahrum kalmış kişileri kiliseden uzaklaştırmamak için yorumlayan, sürekli bir Anglikan teolog silsilesi varolmuştur. Sykes, bu yazarlardan "büyük şahitler bulutu" olarak bahsetmektedir ve bu teologların, Kilise Emirleri ile ilgili konularda uygunsuz sesler veya sadece laşka, fırsatçı veya pragma tik kişiler oldukları şeklindeki görüşlere karşı çıkmaktadır.

Sykes'ın bilimsel kariyeri, "Kilise birliği açısından en cesur ve en umut verici olay" olarak nitelediği Güney Hindistan Birleşik Kilisesi'nin 1947 yılında faaliyete geçmesine denk düşmektedir. Sykes'e göre, 1660 yılındaki monarşi Restorasyonun kuşatıcı bir Kilise üretememesi, İngiliz Kilisesi tarihinin en büyük felaketi olmuştur. 1689 yılında, Anglikan Kilisesi'nden ayrılma hakkını zorla ve sınırlı ölçüde kabul eden Tolerans Kanunu (Toleration Act), bu felaketi birazcık hafifletmiştir. Yukarıda adı geçen kilisenin 1947 yılında faaliyete başlaması ise, bu felaketi tamamen tersine çevirmiştir. Sykes, Katolisizm ile ilgili yazılarında, biraz mesafeli ama açık yürekli bir tarz kullanmıştır. 1960 yılında, vicdan özgürlüğü ilkesinin daha açık biçimde kabul edilmesini, Hristiyanlık havariliği olarak değerlendirmiştir. Sykes'a göre, tarih araştırmacılığı, en fazla üzerinde titrenmesi gereken ve dini bakımdan da hayırseverlik olarak değerlendirilmesi gereken bir alandır.[11]

Sir Herbert Butterfield (1900-1979)

Sykes gibi, Butterfield da Yorkshire'lı idi ve O'nun Hristiyanlık tarihine olan ilgisi, Sykes'ın profesyonel olan ilgisinin tersine, hemen hemen tesadüfi ve uzun süren seçkin kariyeri boyunca hiç kaybetmediği çocukluk dönemine ait dindarlık alışkanlıklarının bir sonucu idi. Metodist anlayışa sahip, işçi sınıftan bir ailede dünyaya gelen Butterfield, 17 yaşında iken vaiz (lay preacher) oldu. Bu göreve üniversite öğrenimi esnasında da devam etti ve 1923'ten itibaren Cambridge üniversitesine bağlı Peterhouse'da hoca oldu. 1944 yılında modern tarih kürsüsüne seçilen Butterfield, 1955'ten 1968'e kadar Peterhouse Müdürü (master of Peterhouse) oldu. 1959'dan 1961 yılına kadar Üniversite rektör yardımcılığı yapan Butterfield, 1963 yılında Modern Tarih Kürsüsü profesörlü-

[11] D. Walsh, Essays in Modern English Church History: In Memory of Norman Syfces (Londra, 1966). s. v-viii.

ğüne atandı. 1948 yılından itibaren ve aktif hayatının geri kalanında genel tarih alanında önemli bilimsel eserler vermesine ilaveten, düzenli olarak Hristiyanlık-tarih ilişkisi ile ilgili konferans isteklerine cevap Verdi. Butterfield'in modern İngiliz entelektüel tarihi içerisinde ele aldığımız konuya olan önemli katkısı, Dodd'unkine benzeyen bir olgunluk ve alçak gönüllülük sesi olması, bir anlamda ruhbanlık dışı ve dolaylı olduğu için, daha fazla otoriteye ve ikna gücüne sahip olmasıdır.

Butterfield' in önemli bilimsel eserleri, Napoleon, Machiavelli, George III ve modern bilimin kökenleri üzerinedir. Fakat, *The Whig Interpretation of History* (1931) adlı eserde yaptığı kısa ve oldukça etkili araştırma, tarih yazımında önyargılara olan eleştirel bakışı açığa çıkarmaktadır. Bu eser, özgürlüğe yol açması nedeniyle Reformasyonu onaylayan protestan ve 'whig' (Liberal Parti) görüşü üzerine sürekli ve etkili bir saldırıdır. Butterfield, bu konuyu, tarihin kompleksliğinin kanunsuz bir şekilde kısaltılması, gerçeğin rahatça tahrifini tercih etmek olarak değerlendirmektedir. Bu kitap, daha fazla ayrıntı, daha fazla tarafsızlık ve tarihçiye karşı daha fazla yaratıcı sempati için bir yalvarışı içermektedir. Bu kitap, P. T. Forsyth geleneğinde fark edilecek kadar post-liberal olan insanla ilgili konularda, ilerleme üzerine değil felaket ve trajedi üzerine yoğunlaşmasıyla, insanlık üzerine bir bakışı temsil etmektedir. Tümüyle teolojik bir eser olmamasına rağmen, verdiği örneklerde sürekli olarak Luther yorumuna dönmekte ve 16. yüzyıl dini fanatizmleri üzerine vardığı hükümlerde, önemli ölçüde bilimsel önyargısızlık imasında bulunmaktadır.

Butterfield, yıllar sonra, 1948 yılında, *Christianity and History* (1949) adlı kitabında topladığı konferanslar dizisinde, Hristiyanlığın tarihsel bir din olarak açık bir biçimde ele alınması gerektiği konusuna geri döndü. Bizim burada ele aldığımız birçok yazar gibi, O da, Hristiyanlığın köklerinin, bir teknik tarih öğrencisinin ilgi alanına giren sıradan bir araştırmanın alanı içerisinde olduğunda ısrar etmektedir. Butterfield, burada "teknik tarih" terimi ile dikkatini fiili duruma veren bir disiplini kastetmektedir. Butterfield, doğal bilimin yaptığı inceleme Tanrı'nın inayetine giden yolların mütevazı şekilde incelenmesi anlamına geldiği için, teknik tarihin kökenlerini daha iyinin keşfi ile ilgili Hristiyanlık kökenlerine bağlamıştır. Ama yinede, Butterfield'e göre, tarihçiler, tarihi süreç ile ilgili olarak söylenebileceklerin hepsinin "teknik tarih" temeline dayalı olarak söylenebileceğini ifade ederlerse, bu, amaçlı olarak ortaya konmuş bir unutkanlık olur.

Butterfield, bu görüşü açıklamak suretiyle, tarihi analizin üç düzeyi arasında ayırım yapmıştır. Birinci düzey, biyografik düzeydir. Bu düzeyde, insanlar nispeten özgür ve kendi kararlarından sorumlu olarak kabul edilirler. İkinci düzey, analiz düzeyidir. Bu düzey, tarihi olayların işleyişi içerisindeki derin süreçleri, hatta kanunları bile tanımlamaya çalışır. Üçüncü düzey, Tanrı İnayeti düzeyidir. Bu düzey, tüm insanlık tarihini içine alır. Bu düzeylerin her biri, Hristiyanlar için önem arz etmektedir. Hristiyanlık tarihçisi, insan özgürlüğü realitesi konusunda ısrarlı olmak zorundadır. Çünkü bu, insanlığı Tanrı'nın gözünde günahkarlar olarak görmenin önkoşuludur. Bir Hristiyan, hayırseverlik ve empatiye yol açması gereken tarihsel süreç fikrine daha az tepkili olmamalıdır. Butterfield, bu konuları, görünürde, tarihe, Tanrı'nın İnayeti olarak bakmanın neticelerinin daha alt düzeyleri olarak görmektedir. Bundan dolayı, bunların her biri aslında bir diğerinin tamamlayıcı parçasıdır.[12]

Ruhbanlık dışı metodist vaiz (Methodist lay preacher) olan Butterfield, eğitim amaçlı olarak Eski Ahit üzerinde çok fazla durmaktadır. Butterfield'e göre, kesinlikle Tanrıyı bir tarih Tanrısı olarak görmeleri ve tarihi, günah, felaket ve hükümün müdahalesine rağmen Tanrı'nın vaadine dayalı olarak düşünmeleri, böylece ümitsizliği saf dışı bırakmaları, İsrail halkının insan uygarlığına katkısı olarak değerlendirilmelidir. Gerçekten, İsrail'in Hristiyanlık kilisesine verdiği en büyük şey, semboller ve mitler için ortam oluşturan felaket ve hükümdür. Bunlar, bütün bir yığını, kalan ana parçaları ve acı çeken hizmetçiyi mayalayan, kaynaştırıcı fikirlerdir. Bu, Butterfield'in yaptığı tarih yorumunun ana merkezidir ve parlak zekaya sahip teknik bir tarihçi tarafından açıklandığı için daha etkileyici gözükmektedir.

Son olarak söylememiz gerekir ki tüm insanlık dramı ile ilgili olarak bizim yaptığımız yorum, bu yorum içinde bizim oynamayı amaçladığımız rol ile ilgili samimi kişisel karara bağlıdır. Sanki kendi kendimize şöyle demek durumundayız:

"Evrende bir ahenksizlik var; fakat, ben doğru notaya vurursam armoni ve uzlaşı olur. Bunun için beni öldürebilirler ama bu armoniyi bozamazlar."[13]

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Burada eserlerini incelediğimiz İngiliz teologlar, paylaştıkları teolojik görüşleri esas alınmak suretiyle kolay bir gruplamaya tabi tutulamazlar. Ama yi-

[12] C. T. Mclntyre, Herbert Butterfitld Writings on Christianity and History, s, 3-16.
[13] H. Butterfield, Christianity and History, s. 86.

nede, karakter olarak İngiliz olduğu belirgin bir teolojik araştırma geleneğini oluşturmaktadırlar. Kesinlikle akademik durumlarından kaynaklanan birtakım endişeleri de taşımaktadırlar. Klasikler ve tarih eğitimlerinin güçlü etkisi ve nispeten mezhep kontrolünden bir ölçüde uzak olmaları, onları, geçmişin teolojik tartışmalarına ilişkin yaklaşımlarında belli ölçüde bir tarafsızlığa yöneltmiştir. Her teologun, P. T. Forsyth'in anti-liberalizm görüşüne az veya çok olumlu tepki vermesi, bekli de tesadüfidir; ama, açıkça yapılan bir tartışmanın olmadığı bir durumda bile, egzistansiyalizm ve diyalektik teolojinin gösterdiği Bütün Avrupa'yı içine alan hareketlere doğru belirgin bir dönüş olduğu anlaşılabilmektedir. Forsyth, Dodd ve Butterfield gibi farklı şahsiyetlerin çalışmalarında, bir "kriz teolojisi" geleneğinin delilleri mevcuttur. Fakat burada, egzistansiyalizm ve derinlik psikolojisinin tüm Avrupa'daki harekete yönelik olarak ortaya koyduğu, tümüyle antropolojik olan bir perspektif yoktur. Butterfield ve Sykes'ın teoloji anlayışında, "uzlaşmacı İngiliz dehası"nın açıkça övülmesi sadece savaş zamanında olabilecek anlaşılabilir bir milliyetçiliği yansıtmamakta, aynı zamanda, özellikle eğitim sistemi, üniversiteler ve BBC gibi özgürlük ve toleransı oluşturan belirli kültürel kurumlar hakkında oluşan sessiz bir memnuniyeti de yansıtmaktadır. Bunların her birisi, İngilizlerin 16. yüzyıldan beri uğraştıkları kilise-devlet probleminin özel bir çözümünü de yansıtmaktadır. Modern İngiliz üniversitesinin oluşturduğu ortam, bir teologun çalışması için, tartışmasız bir biçimde toleranslı, akademik açıdan ciddi ve ökümenik olarak önemli bir ortam sunmaktadır. Fakat, aynı zamanda, günümüz gözlemcisi için koymuş olduğu sınırlamalar da belirgindir. 1960'lı yılların sonlarından beri, ökümenik gündemin ilk maddelerini oluşturan adalet ve barış sorunlarına çok belirgin bir cevap verme becerisi gösterilememiştir. Koloni gücüne sahip bir ülke olarak önemli bir tarihe sahip olmasına rağmen, Britanya, moral şartlar açısından koloni sonrası sorumluluklarını değerlendirmede ve daha önce kendine bağımlı olanların endişelerini ve ilgilerini kendi ulusal hayatına katma hususunda yavaş hareket etmiştir. Üniversiteler, tamamen bir ulusal içe kapanma havası yansıtmışlardır. Felsefi etik alanındaki önemli zorluklar, Hristiyan geleneğinin, moral teolojinin ve Hristiyanlık sosyal öğretisinin belirli kritik alanlarında, teologları eğitimsiz bırakmıştır. Bizim burada incelediğimiz ve tarih vasıtasıyla teoloji adını verdiğimiz yaklaşım geleneği, bu hususta geleceğe yönelik olarak önemli gelişmelere yol açabilecek bir potansiyele sahiptir. Çok güçlü ideolojik kırılma olan liberasyon teolojilerinin, uzun süredir varolan politik tarih, uluslararası ilişkiler tarihi ve koloni tarihi ile temasa getirilmesi gerektiği hususunda akla gelebilecek her sebep mevcuttur. Britanya ve genelde İngilizce konuşan dünya, halen Asya ve

Afrika konuları ile derinden ilgilidirler. Geçmişteki başarısızlıkların eleştirel değerlendirilmesini kabul etmeye yönelik canlı sempati ve isteklilik düzeyinde olması gerekli yükseliş göz önüne alındığında, insanoğlu adına gerçekçi olan bir teoloji geleneği için, geçmişin yanı sıra geleceğin de var olduğu görülecektir.

ORYANTALİZMİN SÜNNET VE SİYER İLMİNE YAKLAŞIM TARZI*

Yazan : Prof. Dr. Ekrem Ziya UMERÎ

*Çeviren :Dr.Adil YAVUZ***

Abstract

Approach of Orientalists to Sunna and Life of The Prophet

Orientalism isn't a individual project. İt has a lot of institutions that are supported by western countries. Approximately sixty thousands books and articles was publicated between 1800-1950 in the West. The history of Eastern peoples and Muslims, their cultures and religions was investigated by the orientalists. Fanatic and honest orientalists had been affected from their nations, religions and cultures. This affect reflected to books and articles that was written by them. They Mixed some good things with some uncorrect knowledge . Sometimes they commended the Qur'an , Sunna and the Prophet. Now and then they slandered those islamic knowledge resources.. Therefore we have to establish our research intitutions. We have to publicate and explain our ideas, religions and cultures with others' languages.

---

* Bu çeviri, Ekrem Ziya Umerî'nin, Mecelletü Merkezi Buhûsi's-Sünne ve's-Sîra dergisinin VIII. Sayısının (Katar,1995) 53-77. sayfaları arasında yayınlanan , "*Mevkıfu'l-istişrâk mine's-sünne ve's-sîrati'n-nebeviyye*" adlı makalesinin tercümesidir.Gerekli gördüğümüz yerlerde (çev.) kaydı ile bazı ilavelerde bulunduk. Dipnotlardaki kitaplarla ilgili bibliyoğrafik bilgilerdeki eksiklik, yazarın bunları tespit etmemesinden kaynaklanmıştır.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Oryantalizm meselesi ilk defa ele alınan bir konu değildir. Özellikle son yirmi yıl içerisinde kitap, konferans ve gazete makalelerinde, dergilerde ve periyodik yayınlarda defalarca söz konusu edilmiştir. Oryantalizme bakış açısı sürekli değişmiş, sonunda o farklı kuşakların zihinlerinde açık bir kavram haline gelmiştir.

Ellili yılların başında üniversite öğrenimine başladığımızda, itikat, İslam hukuku, tarih, tefsir ve İslam kültürü ile ilgili değişik görüşler dinliyorduk. Bu görüşler aynı millette mensup olan hocalar tarafından Arapça olarak anlatılıyordu. Bizim dilimizi konuşuyorlardı. Biz de, bu görüşlerin değişik konularla ilgili kendi kanaâtleri olduğunu zannediyorduk. Bazıları ise ara sıra bu düşüncenin kime ait olduğunu belirtiyordu. Sözün kime ait olduğu belirtilince onun, batılı araştırmacılar denilen kimselerden birinin görüşlerini benimsediğini anlıyorduk. Ancak bu kanaatlerin çoğu sahibine atfedilmemekteydi. Tabii ki bu daha tehlikeliydi. Ders anlatan hoca, Almanca, Fransızca veya İngilizce bir kitabı inceleyerek sanki nasları anlamaya çalışıyormuşcasına konuşuyor, yorumluyor ve ders veriyordu.

Zamanla Oryantalizm açığa çıkmaya ve kapsamı netleşmeye başladı. Ancak bazı araştırmacılar, son yirmi yıla gelinceye kadar kendi milletimizden olan aydınların zihninde bunun anlaşılarak açığa kavuşmadığı kanaatindedirler. Bu ne oryantalizm kelimesinin onlar tarafından dile getirilmediği ne de üniversite çevrelerinde söz konusu edilen bazı müsteşriklerin görüşlerinin, oryantalist düşünceler olduğunun bilinmediği anlamına gelmektedir. Ancak oryantalizmin ferdi bir proje olmadığı bilinmelidir. O, şarkiyatçıların mensup oldukları çeşitli ülkelere, konuştukları dillere ve tabi oldukları devletin politikalarına göre farklılık gösteren yardımlaşma ve dayanışma içindeki bir kurumdur. O, karakteristik sabit özelliklerinin dışında İslam kültürü ile ilgilenmektedir.

Yüz elli yıldır günümüze gelinceye kadar ki süreç içinde, hemen her gün Avrupa'da İslam ile ilgili çeşitli dillerde kitaplar yayınlanmaktadır. 1800- 1950 yılları arasında yani bir buçuk asırda atmış bin kitabın yayınlanmış olması bunu göstermektedir.

Sadece ABD'de İslam Dünyası ile ilgili yaklaşık elli tane araştırma merkezi olduğunu, Lawrance Rosen'in *The Culture of İslam*(İslam Kültürü) adlı eserinde de belirtiği gibi, şarkiyatçıların çeşitli konularda ve dillerde üç yüz kadar dergi çıkardıklarını biliyoruz. Şarkiyatçılar son yüzyıllık süre içinde otuz tane ilmî kongre düzenlemişlerdir. Paneller ve bölgesel kongreler bu sayıya dahil değildir. Oxford Kongresinde olduğu gibi, bazı kongrelere yaklaşık dokuz yüz

bilim adamı katılmıştır. İslam'la , Doğu'yla, Araplarla ve kendilerinden çok uzaktaki bölgelerin meseleleriyle böylesine ilgilenilmesinin sebebi nedir acaba ?

XVII ve XVIII. yüzyıl boyunca Batı'nın fikri ve medeni gelişmesini tamamladıktan sonra üstün askeri ve siyasi gücünün farkına varması (oryantalizmin) başlanğıcı olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın ilk yarısında Dünya'nın ekonomik imkanlarını ele geçirmeye başlamıştır. Bu da iki şeyi ortaya çıkarmıştır. Batı kamu oyunun bu tür bir anlayışa hazır hale getirilmesi . Çünkü,askeri saldırılar, kültürel, siyasi, ve iktisadi hücum batıya pahalıya mâl olacaktı. Bu amaca ulaşmak için, askeri kuvvetleri, ekonomik imkanları feda etmek ve gerekli motivasyonu sağlamak için ilmi kuruluşların gücünü bu amaca tahsis etmek gerekiyordu. Askeri ve ekonomik planlar yapılırken müsteşrikler, Batılılara Doğu'yu tanıttılar. Müslümanların kim oldukların, aklî özelliklerini, kültürlerini, örf ve âdetlerini, İslamın onları neye yönelttiğini ve ne kadar etkilendiklerini anlattılar.

Doğuluların Batılılara tanıtılması, oryantalizmin büyük hedeflerinden birisiydi. Çünkü askeri, iktisadi ve kültürel saldırıya imkan verecek bir portrenin çizilmesi istenmekteydi. XIX. yüzyılın başlarında milli özelliklerin izlerini taşıyan araştırmalar başlatıldı. Bu, insanların Sami , Ari ve Hami ırkından gelenler olarak gruplandırılmasına yol açtı. Bunlar bazı etnik özellikler taşımaktaydı, akli kabiliyetleri ve tabi oldukları milletlerin özellikleri farklılık göstermekteydi. Sami ırkından gelenler gelecekle ilgili uzun vadeli düşünme gücüne sahip değillerdi. Aynı şekilde, ayrıntıları bir bütün haline getirmeyi tasarlama güçleri de yoktu. 1965 yılına kadar Harvard Üniversitesi'ndeki Doğu Araştırmaları Merkezi'inin yöneticilğini yaptığı için muasır sayılan H.A.Gibb(v.1971) şöyle demektedir: Onlarda, eşyanın parçalarını,çeşitli özelliklerini taşıyan ayrıntıları , onları birleştirip bir bütün oluşturma ve kapsamlı bir şekilde değerlendirme gücü yoktur.

Etnik karakterle ilgili çalışmayı ilk olarak Ernest Renan(v.1892) yapmıştır. Sâmî ırktan gelenlerin kökenleri, Sâmî dillerin incelikleri konusunda bir çok eser yazmıştır. Fıkhu'l-lüga çalışmaları, Samî ve Ârî ırktan gelenler ile Batı ve Doğu arasında ayrım yapmaya yönlendirilmiştir. Araplar ve müslümanlar, diğer milletler ve kavimlerden daha çok, üzerinde oryantalist çalışmaların yapıldığı bir merkez olarak kabul edilmiştir. İslam ve müslümanları konu edinen oryantalist çalışmalar, Doğu'nun diğer bölgelerini inceleyen çalışmalardan farklılık arzetmesi dikkat çekmektedir. Niçin İslam ve müslümanlarla ilgili çalışmalarda tutarsızlık, taassup ve öfke görülmektedir ? Neden Budizm, Hinduizm, Çin gibi diğer kültürler ve medeniyetlerle ile ilgili çalışmalarda bunlar görülmez

? Niçin konu İslam'a veya müslüman toplumlara geldiğinde çeşitli tedirginlik ve tarafgirliklerin tohumları ve kin görülür ? Bu, Edward Said'in de dikkatini çeken konulardan birisidir. Oryantalizmin ilk dönemdeki faaliyetlerini incelerken, buna dikkat etmek edilmelidir. İlk ortaya çıkışı çok erken dönemlere dayanmaktadır. Bu, Endülüs'ün fethinden itibaren müslümanlarla Batı arasındaki mücadele, Haçlı Savaşları, Avrupa'nın Güney'indeki ve Sicilya'daki çatışmalarla bağlantılıdır. Bu durum İslamı ve kiliseleriyle Batı Dünyasına hükmeden Hristiyanlığı doğrudan birbirinden etkilenen bir konuma taşıdı. İnsanları vezir de rezil de eden kliseydi. Batı'da kendini birinci güç haline getiren geniş topraklara sahipti. Bu gelişmeler, İslam ile Hristiyan klisesini karşı karşıya getirdi. Daha sonra bir çok papaz İslamı araştırmaya başladı. Dinî amaçlı ilk çalışmaların karakteristik özelliği duygusallık ve kontrol dışı tavırlardı. Araştırmalarda farklı düzeyde suçlamalar vardı. Şu anda bunların sayılması gereksiz olup bir önemi de yoktur. Ancak ilk oryantalist araştırmalarındaki, hakiki yapıyı ve öfkeli ilişkileri ortaya koymaktadır.

Bazıları bu dönemde Avrupa'nın, İslam Dünyasının fikrî bir saldırısından korktuğu kanaatindedirler. Çünkü Müslümanlar , Yunan düşüncesini Avrupa'ya aktarmışlardır. Bu Arapça'dan Avrupa dillerine tercüme edilen Yunan (felsefesi) kitaplarının korunması yoluyla olmuştur.- İşin bu yönü müslüman olmamız sebebiyle bizi ilgilendirmiyor. Ancak bu bir vakıadır. Belki de bu bilgileri öğrenmek amacıyla Avrupalılar – İslam ülkelerine – gitmişlerdir. Onlar Endülüs'te Müslüman bir çevre ile temasa geçmişlerdir. Papazlar bu hareketi dikkatle izlemekte , bunun Avrupa için bir tehlike olup ve islamın fikri ve kültürel bir saldırısı olduğu kanaatindeydiler. Bu anlayıştan hareketle papazların izni ve kilise meclislerinin organizasyonu altında Avrupa'da çeşitli oryantalist araştırma merkezleri tesis edildi. Cambridge , Oxford ve Almanya gibi diğer yerlerde de bu merkezler faaliyete geçirildi.

Orada dinî ve fikrî bir mücadele vardı. Sömürgeci yayılma hareketi ile bağıntılı olan yeni merhaleye kadar bu akım devam etti. O zaman bu iş, Avrupa dillerinde İslam ve Müslümanlar ile ilgili eserler kaleme alacak çok sayıda araştırmacıyı görevlendiren hükümetin vazifelerinden birisi haline geldi. Öyleyse bu aşamada muhatap Arapça veya Doğu dillerini konuşanlar değildi. Öyle olsaydı eserlerin yazımında Arapça kullanılırdı. Aksine muhatap Avrupalılardı. Denilmek istenen şuydu, işte İslam böyledir, ona yönelmeyin. Müslümanların durumu bu olduğuna göre, onların ülkelerine saldırdığımızda, deneyim ve birikimlerini ele geçirdiğimizde ve onlara karşı mutaassıp davrandığımızda bizi kınayıp eleştirmeyin. Çünkü onların öyle kültürel ve zihinsel özellikleri vardır ki,

kendi kendilerine kalkınamazlar. Bizim yardımımıza muhtaçlar, üstleneceğimiz rol ve yapacağımız iş sadece insanlık medeniyetinin yararına olacaktır. Bu slogan on dokuzuncu yüzyıl boyunca devam etti. Bu yüzyılda oryantalizm hareketi ve kuruluşları güçlendi. Avrupa'daki çeşitli hükümetler tarafından desteklendi.

XX. yüzyılın başından günümüze gelinceye kadar, Orta Doğu bölgesinin, stratejik ve ekonomik öneminin ön plana çıktığını biliyoruz. Bunu takiben oryantalistik araştırmalar devam etti. Hükümetlerin, müesseselerin, Avrupalı ve Amerikalı zenginlerin desteğiyle Oryantalist kongreleri faaliyetlerini sürdürdü. 1917'deki Bolşevik İhtilalinden sonra Rus Oryantalizminin güçlendiğini görmekteyiz.

Sömürülmek istenen bir millet elbette incelenmelidir. Batılı insan çalışmanın, insani ve medeni amaçla yapıldığına inanmalıdır. İslam batılılara nasıl anlatılmıştır ? Öncelikle İslamın, Batı'da kendini temsil edecek müesseseleri olmadığından gerçek manada bir mevcudiyeti yoktur. Bu durum,bir boşluk doğuruyordu. Bunu da oryantalist teşkilatlar ve onların ardısıra Arapça bilmeyen bir çok batılı araştırmacılar doldurdu. Onlar İslamla ilgili konuları oryantalistlerin kitaplarından öğrenmekteydiler.

İslam, müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet, Hz. Peygamber(s)in Hayatı, İslam kültürü ve İslam Hukuku ile ilgili birçok tahlili araştırma XX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu eserler mukayeseli bir üslupla yazılmıştır. Başından beri yapılan kıyaslamalarda hedeflenen esas amaç, Rasulullah(s)'in Mekke'deki Arap toplumunun ihtiyaçlarından etkilenerek ortaya çıkan sosyal bir ıslahatçı olduğunun ortaya konulmasıdır. Gibb, onun mahalli ihtiyaçları karşıladığını kastederek "O, Mekkelilerden birisi olduğu için başarılı olmuştur" demektedir. Farklılık olmakla birlikte Peygamber (s)'in isminin geçtiği yerlerde kullanılan ifadeler, edebe aykırı olmak ile objektif ve tarafsız davranma arasında değişmektedir. Daha sonraki oryantalistler de öncekilerin gerçekten kötü bir üslup kullandığını dile getirmektedirler. Her ne kadar ortaya konulan tablolar değişmekteyse de, ortadaki temel gerçek şudur : Müsamahalı olsun mutaasıp olsun – müslüman olanları hariç-tüm müsteşrikler İslam'a düşman olan kültürel çevrelerinden etkilenmişlerdir. Onlar da bildiğiniz gibi azdır. *Muhammed Rasûlullah* ve *Eşi'a min nûri'l-islâm* kitabının müellifi Fransız asıllı Etienne Dinet(v.1929) ve Kur'an, İncil ve Tevrat'ı karşılaştıran Maurice Bucaille bunlardandır. O, tahrif edilen semavî kitapların ilimle çeliştiğini, Kur'an'ın ise kesin

olan hiçbir ilmi gerçekle çelişmediğini anlayınca, müslüman olduğunu, Muhammed(s)'in Peygamberliğine ve Kur'an'ın Allah'ın kitabı olduğuna inandığını açıklamıştır. O tabii bilimler alanındaki önemli Fransız bilim adamlarından birisidir. Onlar arasında müslüman olanların sayısı, İslam mesajını bidat olarak gösteren büyük çoğunluğa nisbetle oldukça azdır. Onlar, İslamı bidat ve hristiyanlık dışında bir hareket olarak görmektedirler. Rasulullah(s)'in kendisine vahiy gelen bir peygamber olmadığı kanaatindedirler. Londra Üniversitesi İslam araştırmaları Profesörü Montgomery Watt, *Mohammed at Mecca* (Muhammed Mekke'de) ve *Mohammed at Madina* (Muhammed Medine'de) adlı kitaplarında onların kullandığı en iyi ifade tarzıyla şöyle demektedir: "Muhammed doğru sözlüdür. Çünkü ona, kendisinin peygamber olduğu, risalet görevi verildiği ve vahiy geldiği zannettirilmiştir."

Bu oryantalist, oryantalizmin başladığı dönemlerde, XVII. veya XVIII. yüzyıllarda bilinmeyen deneysel psikoloji, sosyoloji, iktisat ve modern sosyal bilimler gibi yeni ilimlerin ortaya çıktığı bir dönemde yaşamıştır. Bu sebeple, önceki araştırma metodundan farklı olarak Montgomery Watt'ın, araştırmalarına bu yeni ilmî anlayışı yansıttığı görülür. Bu, Peygamberin hayatını veya İslamı ayrıntılarıyla bilmeyen okuyucularda belli bir kanaat oluşturmaktadır. O, vahy olgusunun gerçek bir derûnî duygu olduğunu iddia etmektedir. Peygamberin, peygamber olduğu kanaatindeki dürüstlüğünden şüphe etmez. Ancak bunun, vahiy adlı harici bir olgu olmaksızın ortaya çıkan derûnî bir duygu ve bireysel kanaat olduğunu zannetmektedir.

Konu, Rasulullah(s)'in hadisleri ile Kur'an'ın üslubu arasındaki açık farklılığa geldiğinde,deneysel psikilojiye sığınıp şöyle demektedir : Peygamber, insanlara Kur'an okurken, harici şuur zayıflar, şuursuzluk ve batini akıl faal hale gelir. Bu durumdaki üslup da, onun tüm akli yeteneğinin ve tam harici şuurunun yerinde olduğu andaki üslubundan farklı olmaktadır. Bu sebeple de hadisin üslubu, Kur'an'ın üslübundan farklı olmaktadır. Biz, Kur'an üslubunun insanların üslubundan açıkça farklı olmasının üzerine Kur'an icazının bina edildiği bir vasıta olduğunu biliyoruz. İslam, belağat üstadı olan Araplara benzeri bir sure getirmeleri için meydan okumuş, onlar bunu yapmaktan aciz kalmışlardır. Onların istemelerine rağmen bu meydan okumaya cevap veremeyişleri, önlerinde açıkça ortada olan üslubun, insanların üslubundan farklı olduğu gerçeğini göstermektedir. Bu da Montgomery Watt'ın söylediklerinin özetlenmesinin önemini göstermektedir. Çünkü onlar, birisi harici şuur diğeri de şuur kaybından kaynaklanan üslub farklılıkları olduğundan hareket ederek i'caz iddiasını yok etmeyi hedeflemektedirler. Bu iddia ediliyorsa, o zaman bunun diğer üsluplara,

Dünya'nın dört bir yanındaki şair ve mütefekkirlerin üsluplarına da uygulanması gerekir. Yoksa, niçin iki farklı üslup sadece Muhammed(s)'e özel bir durum arzetsin? Mukayeseli ve tenkitli edebi araştırmaların tümüyle, bu falanın sözü değil çünkü onun üslubuna uymamaktadır diyebilmeye imkan verecek bir üslup bütünlüğünü elde etme amacına dayandığını biliyoruz.

İslam hakkında, çağdaş kültürel bir görüş oluşturma çabaları tehlikeli bir metoddur. İlmi açıdan da kabulü imkansızdır. Çünkü bu, yeni bir kültürel görüş ileri sürmek için onun tarihi bir konuma indirgenmesidir. Montgomery Watt ve meşhur doktor Sigismund Freud(v.1939)'un bu yüzyılın başında ifade ettiği deneysel psikoloji düşüncesinin çıkmasından önce oryantalistler vahiy olgusunun yorumunu tartışmaktaydılar. Deneysel psikoloji, psikolojik ve sosyal araştırmalar ile roman dünyasındaki yerini almıştır.

Oryantalistler karşılaştıkları vahiy problemini, -daha önce ifade ettiğim gibi-ancak İslamın geldiği dönemdeki cahillerin ithamlarına sığınarak yorumlayabilmişlerdir. Maalesef bizlere üniversitedeki öğrenimimizde hatta lise seviyesinde öğrenim görürken batılı araştırmacıların isimleri öğretilirdi. Bunlara daha sonra oryantalizm ve oryantalistler adı verilmiştir. Bazılarının mutedil olduğu kanaatindeydik.Bizlere Dante(v.1321)'nin kilisenin ilme ters düşen tutarsız fikirlerine düşman olduğu, Fransız devrimine zemin hazırlanmasında ve gelişmesinde etkili olduğu söylenirdi. Bu şekilde anlatılan Dante'yi belki de Araplardan ve müslümanlardan birçoğu tanımaktaydı. Çünkü İslam Ülkelerindeki lise programlarında yer almaktaydı. Dante bize, İsra ve Mi'rac kıssası ile irtibat kurulan *İlahi Komedya* adlı eserin yazarı meşhur bir şair olarak tanıtılmaktaydı. Bazan bu eser edebiyat derslerinde Maarrî'nin *Risaletü'l-Gufran*'ı ile irtibatlandırılmaktaydı. Bize Dante'nin meşhur bir şair olup insanlık tarihinde etkili olduğu ve XIX. yüzyılda gerçekleştirildiğinde tüm insanları kuşattığını zannettikleri insan hürriyeti ve eşitliğin kaynağı olan Fransız Devrimini hazırlayanlardan biri olduğu söyleniyordu.

Dante'nin Rasulullah(s)'e Karşı Tutumu

Dante, Nebi(s)'i Cehennemin son tabakasına yerleştirir. Uşak karekteri taşıyanlar bu tabloyu bize aktarmazlar. Sadece onun olumlu etkisi olduğunu söylerler. İnsan küçük yaşlarda, onların insanlık tarihindeki kahraman örnekleri , düşünce adamı ve hürriyet savaşçıları olduğuna inanır. Daha sonra gençlik döneminde Dante'nin bu tür fikirlerini okuduğunda fazla kızmayacaktır. Dante ile ilgili öğrendikleri öfkesini yatıştıracaktır. Niye kızsın ki, çünkü Muhammed(s) ile ilgili bir şey bilmemektedir. Ancak başlangıçta belirttiğim gibi , Dante'nin

hitabı Fransızca ile uluslarası seviyede olup, Arap ve müslümanlara yönelik değildir. Esas olarak Fransız okuyuculara yöneliktir*. Maksat, kilisenin ve kilise düşmanı olanları da dahil olmak üzere batılı düşünürlerin dile getirdiğine göre, İslami düşüncenin saldırısından kurtulmak için Muhammed(s)'in imajını çirkinleştirmekti.

İslamın Güzelliklerinin Yahudiliğe veya Hristiyanlığa Nisbet Edilmesi

İslamın tüm –genel kabul gören- güzelliklerinin aranıp, Yahudiliğin veya Hristiyanlığın bir esasına dayandırılmaya çalışılması başından beri uygulanan hatta günümüzdeki çağdaş oryantalistlerin ifadelerinde de görülen bir usüldür. Allah'ın birliği ve dini inançlar ile ilgili konularda, Rahip Buhayra ve Varaka b. Nevfel'in etkisine işaret edilmektedir. İsa ve Kur'an, Muhammed(s) ve Kur'an ve son zamanlarda çıkan kitaplarında açıklamadığı için tam ismini bilmediğimiz bu konular üzerinde duran Haddad'a ait olduğu söylenen araştırmalarda şunları yazılmaktadır: Muhammed(s), onbeş yıl boyunca Varaka b. Nevfel ile irtibat halinde olmuştur. Bu Hatice ile evliliğinden itibaren başlamaktadır. Yazar Varaka'nın onunla Hatice'yi evlendirdiğini iddia etmektedir. Tabii bu, tarihi gerçeklerle çelişen bir durumdur. Çünkü Hatice'yi evlendirenin, amcası Amr b. Esed olduğu bilinmektedir. Ancak önemli olan, hristiyan ve ehl-i kitap kültürüne vakıf olduğunu söylediği Varaka ile bir bağlantı oluşturmak ve Muhammed(s)'in ilk vahyi ondan aldığını daha sonra ikinci vahyin mağarada geldiğini iddia etmektir.

Bu yazılanlar ve söylenen görüşler yeni değildir. Başından beri takip edilen usul, İslamın güzelliklerinin başka yerlerden alındığı iddiasını vurgulamaktır. Bunları Kur'an ortaya koyduğu ve sünnet tespit ettiğinden, tek bir yol kalmaktadır. O da, "evet İslam'da bu konu var, ancak o Varaka b. Nevfel vasıtasıyla Hristiyanlıktan alınmıştır, İslam'da bu güzellik var, ama onu aktaran Rahip Buhayra'dır" denilmesidir. Bazıları da bunu Arap Yarımadasındaki Yahudilere nisbet etmek istemişlerdir. Ancak biz Mekke'de yahudi olmadığını kesinlikle bilmekteyiz.

---

* Alighieri Dante, 1265 yılında Floransa'da doğup,1321 yılında ölen İtalyan bir şairdir. Umeri, belki de Onun Divine Comedie (İlahi Komedya)sının Fransızcasını gördüğü için bu kanaate varmış olabilir.(çev.)

Dini Kıssalar

Kur'anda geçen dini hikayelerle, İncil, Tevrat ve onun şerhi olan Talmut'ta geçen hikayeler arasında benzer yönler vardır. Ancak bu, Kur'an'ın bunları Tevrat ve İncil'den aldığı anlamına gelmemektedir. Bu asıl kaynaklarının aynı olması sebebiyledir. Biz Tevrat ve İncil'in Allah katından indirildiğini inkar etmiyoruz. Ancak, Hak katından geldiği gibi ayırdetmek, belirlemek mümkün olmayacak kadar tahrif edilmeleri sebebiyle Kur'an'ın belirttiği gibi Tevrat ve İncil'in Allah'ın gerçek vahyine dayanmadığını söylemekteyiz. İlahi vahy ve itikat esasları aynıdır, hukuk esasları ise farklıdır. Elbette bu da, tüm peygamberlere gelen ilahi vahyin bazı konularda benzerlik arzetmesi sonucunu doğurmaktadır.

Kur'an Tercümeleri

Oryantalistler tarafından yapılan bir çok Kur'an tercümesi bulunmaktadır. Bunların sayısı yetmişbeşi geçmektedir. Bu tercümelerin tamamını bilmemekteyiz. Bunların hepsi neredeyse İslam âlemindeki hiçbir kütüphanede bulunmamaktadır. Şüphesiz bu büyük bir eksikliktir. Bizimle ilgili ne yazıldığını, Allah'ın Kitabı'nın nasıl tercüme edildiğini ve Batı Dünyasında yayınlanırken neler denildiğini bilmiyoruz. İçimizden birçok batı dillerini bilen aydın ve yazar yetiştikten sonra kendimizi, kendimiz temsil etmeliyiz. Oryantalistlerin bizi temsil etmesine ve bizim hakkımızda konuşmasına fırsat vermemeliyiz.

George Sail 1736 yılında İngilizceye tercüme ettiği Kur'an mealinde şöyle demektedir: " Muhammed'in Kur'an'ı ortaya koyan ve yazan kimse olduğu tartışılmayacak bir durumdur. Onun düzenlenmesinde başka birinden yardım aldığı görüşü tercih edilirse, bilinmelidir ki bu az bir yardım değildir. Bu konu, çevresindekilerin de itiraz etmeyeceği kadar açıktır. "Kafirler, bu Kur'an bir uydurmadır. Bunu o uydurmuş, diğer bir kavim de ona yardım etmiştir"[1] ve "Onu mutlaka bir insan ona öğretiyor"[2] ayetlerine işaret etmektedir. Bu Kur'an'ın İngilizceye tercümesinin mukaddimesinde geçmektedir. O da en eski tercümelerdendir !!!

Malik b. Nebi, Kur'an Gerçeği adlı kitabında Kur'an'daki dini kıssalar ile Tevrat'taki dini kıssaların benzerliği konusunda titiz ve mantıklı tartışmalar ortaya koymaktadır. Oryantalizmin batıda İslamı ve müslümanları temsil etmesi siyasi konulara ve Batı ile ilişkilerimize etki etmektedir. Batı kamuoyu, bir çok

[1] Furkan suresi(25),4
[2] Nahl Suresi(16),103

araştırmada iddia edildiği gibi barbar ve saldırgan bir millet olduğumuzu tasavvur etmektedir. Bunların Batı ile Doğu arasındaki siyasi, ekonomik, askeri ve rekabet alanında problem oluşturması mümkündür. Bizim kedimizi kendimizin temsil etmesi en iyi çözümdür. Dinimizi, düşüncemizi ve âdetlerimizi bilmeyen bizlerin şimdiye kadar kendi içimizde bile kendimizi (doğru bir şekilde) temsil edemediğimizi itiraf etmemiz gerekir. Şunu demek istiyorum: Biz hâlâ İslamı, müslümanların durumunu, tarihi, coğrafi, iktisadi ve kültürel bir çok ayrıntıyı batılı ve oryantalistik araştırmalardan öğrenmekteyiz. İslam Âleminin dört bir yanındaki üniversitelerin kütüphaneleri bu tür kitaplarla doludur. Hatta Arapların yazdığı kitapları dikkatle karşılaştırırsak birçok fikirlerin oryantalizme atfedilmeden tercüme edildiğini görürüz.

Dinî, fikrî ve kültürel yapımızı kendimiz inşa etmeliyiz. Özel araştırmalarımızın orijinal metodolojileri ve orijinal fikirleri olmalıdır. O zaman bu anlatılan alanlarda, oryantalizm çukuruna saplanıp etkilenmeyiz. Öncelikle Allah'ın kitabı ve Muhammed(s)'in sünnetinden kaynaklanan halis İslami düşünce ve ilmi yapımızı inşa etme yoluyla kendimizi temsil etmeliyiz. Sonra bunları çeşitli Dünya dillerine tercüme ederek Batı'ya aktarmalıyız.(Böyle olması gerekirken) oryantalistler iki yüzyıl boyunca bizi tasvir eden tabloyu çirkinleştirmişler, Batı'da bizi temsil etmişler sonra da bu tabloyu insanlara yansıtmışlardır. Batılının Almanca, Fransızca ve İngilizce anlattığı yapı Arapça okuyan müslümanlar için Arapçaya ve diğer müslümanların dillerine tercümeden sonra onlara hitap etmiştir. Böylece Batılıların önüne konulan tabloyu çirkinleştiren anlatım da aynı şekilde yansıtılmıştır. Biz sömürgeleştirilmeden önce "bizim sömürgeleşmemiz gerekir, çünkü kendi kendimize kalkınamayız, sömürünün nimetlerinden olan güzel bir hayattan ve bize iyiliğinden mahrum olmamamız için işgal edilmemiz kabul edilmeli" demeye başlıyoruz. Bu tasvir XX. yüzyılın başından beri dilimize tercüme edilerek bizlere aksettirilmektedir. Avrupalıya eskiden anlatılanlar, aynı fikirlerle ve müslümanın zihninde şüphelere sebep olacak yönlendirmelerle müslümanlara yönelik orijinal bir hitaba dönüştürülmüştür.

Birincisi, mevcut zemin herhangi bir düşünceyi ekmeye uygundur. İslam ülkelerinin çocuklarını ve yeni yetişen nesilleri eğitmeye yönelik islami eğitim yoktur. Müslüman gençler, kendilerini bu tür fikirleri benimsemekten koruyacak seviyede Kur'an, sünnet ve İslam düşüncesinden beslenmemektedir.

İkincisi, anlatılanlar ümmeti parçalamaktadır. Çünkü maneviyat, onun hem kitap hem de sünnet yoluyla Kur'an ve ilahi vahiyle irtibatlı olmasından, tahriften korunan hâlis ilahi vahyi taşıyacak yegane ümmet olduğunu anlama-

sından kaynaklanır. Bu anlayışın onu yeni bir medeni üstünlüğe ulaştırması mümkündür. Bu üstünlük Batı Dünyasının menfaatlerinin engellenmesi, bölgenin bağımsız olarak sayğınlığını, kişiliğini, islami kimliğini, tarihi kültürünü ve daha iyi bir gelecek için çabalarını korumaya yönelmesi demektir.

Otuz yıl önce üniversitede öğrenciyken ders veren hoca başkalarının diliyle konuşurdu. Elbette Anfide dindar insanlar da vardı. Hâlâ yapı genel olarak temiz ve bir çok güzellikler ihtiva ediyordu. Fazla kirlenmemişti. Bir insanın çıkıp, Ebu Bekr, Ömer ve Ebu Ubeyde'nin hilafeti ele geçirmek için entrika çevirdiğini söylemesi zordu. Ancak o, fikir babası Lammens'in diliyle bunu söyleyip sonra da susardı. Önemli olan üniversite öğrencilerinin zihinlerinde şu düşüncenin oluşmasıdır : "Bu sahabe denilen insanlar dünyevi hilafeti ve idareyi ele geçirebilmek için peygamberlerine karşı bile entrika kurmuşlardır. -Müslümanların belirttiği gibi- onların Nübüvvet pınarından beslendikleri, inen ayetlerle yetişip söz ve davranışlarında onu yansıttıkları doğru değildir. Onların islamın ilk örnekleri olması sebebiyle , onlardan sonra geleceklerin daha iyi bir örnek olmaları mümkün değildir. Öyleyse İslam, temiz ve güçlü insanlar yetiştiren hakiki bir din değil, sadece hayal ve ideallerden ibarettir."

Arapçaya da çevrilen *el-Ebtâl* adlı kitabın yazarı olan Thomas Carlyle(v.1881)nin Nebi(s)'i tarihi bir kahraman gösterdiği ve dürüst bir oryantalist olduğuna dair övgüler yağdırıldı. Şimdi size Carlyle'in Kur'an'la ilgili sözünü aktarıyorum. "O, eski karmakarışık, incelik taşımayan kaba anlatımların, anlaşılması zor sonu gelmeyen tekrarların,gereksiz ayrıntı, uzatma ve içinden çıkılmaz ifadelerin bir karışımıdır. Son derece kaba, anlaşılması zor, özetle anlaşılmasına güç yetmeyen bir cahillikten ibarettir." Bunu Arap asıllı Amerikalı hristiyan bir üniversite hocası olan Edward Said, "*Oryantalizm*" adlı eserinde[3] Carlyle'den nakletmektedir. Bu eser, yazarı müslüman olmadığı için islam ve müslümanlar konusunda tarafgir davrandığı söylenemeyecek bir kimse tarafından, oryantalistlerin kusurlarını , metodlarını ve gizli yönlerini ortaya çıkarma ve onları genel çerçeveye yerleştirme konusunda kaleme alınan en iyi kitaptır. Yazar bir hristiyandır. Bu kitap tercüme edilerek 1981 yılında Arapça olarak kitapçılarmızda piyasaya çıktıktan sonra, müslüman yazarların konu ile ilgili tavsiyeler içeren eserleri peşpeşe yayınlandı. Dr. Kasım es-Sâmerrâî'nin *el-İstişrâk beyne'l-mevzûiyye ve'l- iftiâliyye* adlı eserinde ortaya koyduğu gibi, Edward Said'in ele aldığı veya Hollanda oryantalizminin örneklerinin aktarıldığı, benzer konular hakkında birçok inceleme yayınlanmıştır. "El-Ümmet" dergi-

---

[3] Edward Said, el-İstişrak,s.169.

sinin oryantalizmle ilgili kitaplar serisi içinde yayınlanan konferanslarında Dr. Zakzuk, bu tür çalışma yapmıştır. Mektebetü't-terbiye tarafından *Menâhicü'l-müsteşrikîn fi'dirâsâti'l-arabiyye ve'l-İslâmiyye* adlı iki cild hacmindeki kitaba özellikle işaret edilmelidir. Şüphesiz bu eser, kendi alanında eleştirel bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Ancak (bu eserde makaleleri bulunan) yazarlar, istedikleri her şeyi ifade etme imkanı bulamamışlardır. Çünkü onlar iki cildden fazla olmayacak şekilde makale ve araştırmalarını yazmışlardır. Oryantalizmin anlattıklarını, batılılara bunun nasıl aktarıldığını ve çağdaş batılı insanın zihninde Arap ve Müslüman portresinin nasıl oluştuğunu inceleyebilmek için bu konuda büyük çabalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bunları anlatanların veya doğudaki Müslüman Araba yönelik olarak anlatılanın değiştirilmesi veya bu eserlerin yirmi bin veya atmış bininin Arapların ve diğer Müslümanların diline çevrilmesi halinde nasıl bir sonuç ortaya çıkacaktır ?

Meseleye bizim konumumuzdan bakılmamalıdır. Biz, Kur'ân, hadis, İslam Hukuku ve Arap Edebiyatı alanındaki fakültelerde öğrenim görmekteyiz. Geniş bir anlayışla , İslam dünyasını, İslamla ilgili kelime-i şehâdet ve bazı genel konular dışında bilgisi olmayan milyonlarca çocuğu dikkate almalıyız. İlahî vahiy ve deneysel psikolojinin bu konuda uygulanması tartışılsa ne olur? Bunlar anlatılınca İlahî vahy konusunda bir bilgisi olmayan boş bir zihinde tereddüttün oluşmaması mümkün mü ? Elbette bu asrın ürünlerinden olan böyle bir konunun burada ortaya konulması anlamsız gelebilir. Deneysel psikolojinin kullanımı belli bir ilim veya psikolojinin bir disiplini ile ilgisi sebebiyle bu asırda ortaya çıkmıştır. Ancak bundan önce neler anlatılıyordu ? Nebi(s)'in sara hastası olduğu söyleniyordu. Fakat daha sonra gelen oryantalistler tıp ilmi açısından sara hastalığını incelediklerinde, böyle bir iddianın kabul edilmesinin mümkün olmadığını anladılar. Çünkü sara hastası akli melekesini kaybetmekteydi. Rasulullah(s) ise, tam bir şuur ve uyanıklık halinde olup, aklını kullanabilme ve bir konuda ciddi bir şekilde yoğunlaşma yeteneğine sahipti. Nitekim, Allah Teâlâ ona merhametini ifade etmek üzere şöyle buyurmuştur : "(Ey Muhammed Kur'an nazil olurken) acele ederek dilini oynatma.Çünkü onun(aklında) toplanıp okutulması bize aittir. Biz onu okuduğumuzda, onun okunuşunu takip et. Sonra onun açıklanması da bize aittir."[4] Allahu Teâlâ, böylesine sıkı zihinsel yoğunlaşmaya gerek kalmaksızın, onu zihninde toplayıp ezberletmeyi peygambere vaad etmiştir. Bunun saralı ile ne ilgisi var ? Bildiğimiz gibi saralı olan anlamsız sözler söyler ancak birbiriyle çelişmeyen apaçık bir Kur'an'ı asla ortaya

[4] Kıyame Suresi(75) 16-19.

koyamaz. Kesinlikle hiç çelişkiye düşmemek sadece Allah Teâlâ'nın sıfatıdır. Bunun için Hak Teâlâ şöyle buyurmaktadır: " Şayet Kur'an, Allah'tan başkası tarafından olsaydı, elbette içinde birçok çelişkiler bulurlardı."[5]

Yine bize, *Hadâratü'l-Arap* kitabının yazarı olan Fransız Gustave Le Bone'un akl-ı selim sahibi, adaletli bir kimse olduğu, Arapları ve medeniyetlerini övdüğü, bu kitabında bizim değerimizi itiraf ettiğini söylemektedirler. Ancak Gustave Le Bone'un Kur'an'la ilgili anlattıklarını bize söylemiyorlar. O , "Kur'an, semâvî dinlerin özelliklerinden olan halka hitap, fonetik ve basit anlatım yönünden bile Hinduizmin nazariyeleriyle bile kıyaslanacak bir seviyede değildir" demektedir. Yani Le Bone, Kur'an-ı Kerim'in dil özellikleri ve düşünceleri açısından Hinduizm seviyesine bile ulaşamadığını söylemektedir. Onun tüm asırlarda geçerli olmasını kabul etmez. Kendi asrıyla sınırlı olduğunu, daha sonraki asırlardaki bireyin ihtiyaçlarını karşılayamayacağını belirterek, onu müslümanların geri kalmasının sebebi olarak gösterir.

O, bir taraftan Arap medeniyetini methederek övgüyü hak ettiğini söylemek, diğer taraftan Kur'an ve Peygamber(s)'e iftira etmek suretiyle bal ile zehiri karıştırmaktadır. Vahiy meselesinde karalamayı, Arap medeniyetini övme çerçevesinde ise uyuşturmayı amaç edinmektedir. Çünkü tamamen şuuru yerinde olan bir okuyucu bu iftiraları reddedecektir. Ona, sen soylu seçkin ve terbiyeli bir kimsesin, seni kusurlu hale getiren de şudur . Bu özellik de insanın değerini düşürdüğü anlatılır. XX. yüzyıldaki oryantalistik araştırmalarının çoğunda takip edilen metod budur. Onlarda vasıtasız üslup kullanılmaz. Sözün ambalajlanması tercih edilir.

Goldziher, İslam ve Müslümanlarla ilgili yüzlerce araştırma, onlarca büyük kitap yazmıştır. Kitaplarının en meşhuru, kültürel olgunluk dönemini temsil eden *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*'dir. Bu eserinden önce *Dirâsât İslâmiyye* ve *el-Akîde ve'ş-şerîa*'yı kaleme almıştır. Bu tecrübeli yahudi müellif, bu asrın başında Hadis Tarihiyle ilglenen bir çok hocamızı etkilemiştir. Onun ve *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* kitabının müellifi Schacht'ın görüşleri Batı'daki araştırmacıların bir çoğunun takdirini kazanmıştır. Böyle kısa bir araştırmada bu alanda söylenen her şeyin ortaya konulması mümkün değildir. Maksat sadece oryantalizmi açıklamaktır. O, her ne kadar dini bir hareket olarak başlamışsa da, sonradan siyasetle ilgili bir harekete dönüşmüştür. Oryantalistlerin çoğu hatta neredeyse hepsi, yabancı istihbarat teşkilatlarında çalışmış ve dışişleri bakanlıklarında görev

---

[5] Nisa Suresi(4) 82.

almışlardır. Onların önde gelenlerinin hiçbir tereddüt duyulmayacak şekilde siyasetle ilgili oldukları ve yazdıklarının siyasi bir amaca hizmet ettiği bilinmektedir. Yirminci asrın başındaki gelişmelerden sonra hatta şu anda bile çalışmalarını sürdürmektedirler. Faydalanmak ve avantaj elde etmek amacıyla modern bilimleri incelemede yoğunlaşması, onu eskiden kendisine çizilen çerçevenin dışına çıkaramayacaktır. Ulaşılmak istenen hedefler, Batı'nın önüne çirkinleştirilmiş bir Doğu tablosu koymak, sonra da bunu yansıtmak suretiyle Müslümanların kendilerine, dinlerine ve mazilerine güvenlerini zayıflatmaktır. Bütün bunlara ilaveten çeşitli yollarla İslam Ümmetinin arasına ayrılıkçılık ve tefrika tohumları ekmektir.

Aşağıda Oryantalistlerin Hz.Peygamberin Sünneti ile ilgili bazı görüşleri ele alınacaktır.

Oryantalistler ve Sünnet

Eski Oryantalistler sadece Sünnet alanında değil, Akait, Kur'an, Siyer ve Tarih ile ilgili müstakil araştırmalar yapmışlardır.

XVII. Yüzyılın sonunda, Doğu'yu konu edinen 1738 yılında yayınlanan *el-Mektebetü'ş-şarkiyye* adlı ansiklopedinin müellifi olan Fransız araştırmacı De Herbelot (1635-1695), Hadis, kıssa, duyulan çeşitli haberler,Peygamber sözleri, Peygamberin söylediği belirtilen asılsız sözler,insandan insana dilden dile aktarılan olaylar ile ilgili bir araştırma kaleme almıştır. Görüşünün özeti şudur : Kütüb-i Sitte, Muvatta', Darimî, Darakutnî, Beyhakî ve Suyûtî'nin eserlerinde bulunan hadisler çoğunlukla Talmut'tan alınmıştır. Onun Müslümanların ahkamını uyguladığı sünnet ile sadece tarihi haberlerden oluşan güvenilmeyen hadislerin (!!!) arasını ayırması dikkat çekmektedir[6]. Aynı şekilde De Herbelot'un, araştırmalarında Rasulullah(s)'i yalanlandığı, onu kibir,ayıp ve kusur ifade eden lakaplarla itham ettiği, Muhammedîliğin[7] Talmut, İslama giren yahudiler ve daha sonra gelişerek Arap Yarımadası ile irtibatı olan din ve medeniyetlerden kaynaklandığını iddia ettiği görülmektedir. Müsteşriklerden Sünnet konusunu inceleyen en belirgin şahsiyetler olan Goldziher ve Schacht'ın da benimsediği gibi o da, Müslümanları hukuklarının kaynağını kavrayamamakla itham etmektedir. Kendisine duyulan güveni sarsacak bir üslupla Zührî'yi, ha-

[6] De Herbelot, B.,Biblotheque, s.416,827. Bununla ilgili olarak bkz. Necîb el-Akîkî, el-Müsteşrikûn, I,159, Von Denffer, A., Literature on Hadith in European Languages, s.12-14.

[7] Oryantalistlerin çoğu İslamı, Peygamberimiz Muhammed(s)'e nispetle, Hristiyanlığa kıyaslayarak Muhammedîlik (Muhammedanism) olarak isimlendirmektedirler. Bu sonradan ortaya çıkmış olup, İslam'da ve kültürel tarihte geçerliliği yoktur.

dislerin söylendiği dönemle, tedvin edildiği kısa dönem arasında ortaya çıkarak hadisleri toplayıveren ilk kişi olarak tanıtır.

XVIII. Yüzyılın başlarında oryantalistler araştırma alanlarını objektif bir şekilde sınıflandırdılar. Bu yüzyılın sonunda, Caetani (1869-1926), Muir(v.1905), Sprenger(1893) ön plana çıktılar. Onlar ,Hadis Tarihi ile ilgilenmeye önem verdiler.Hadislerin sıhhatinin şüpheli olduğuna inandılar. "Hadisin orijinal kaynağı" olarak adlandırdıkları şeyi ortaya koymaya çalıştılar.

Bu üçünden, Sami dillerin kaynağı ve İslam Tarihi'nde uzman olan ve Ezher Üniversitesi'nde okuyan İgnaz Goldziher(1850-1921) istifade etmiştir. O etnik köken ve din olarak yahudidir. Müsteşrikler ve onlardan etkilenmişlerdir. Onlar, hadis araştırmalarında ve İslam düşüncesindeki hadis senetleri ve metinlerinin geliştirildiği kanaatine ulaştıran tarih tenkidi metodundan yararlanarak onların eleştirilmesi konusunda onu ilk üstad olarak kabul etmişlerdir. Şüphesiz Sünnet alanındaki oryantalistik araştırmaların seyrinde onun etkisi önemlidir. O, hadis uydurmanın sahabe neslinin ilk döneminde başladığı kanaatindedir. Hadisin aslî öz olarak varlığı sabit olursa o, Sahabe'nin ellerindeki yazılı hadislerin varlığını kabul eder. Buna rağmen hadis tedvininin ancak hicrî ikinci asırda başladığı kanaatindedir[8]. Goldziher'e göre hadislerin çoğunu, h.2.ve 3.yüzyıllarda siyasi, kelamî ve fıkhî mezhebleri temsil eden fırkalar uydurmuşlardır. Bu sebeple hadisler, müslümanların bu iki asırdaki siyasi ve fikri gelişmelerini yansıtırlar. Onların h.1.asırla irtibatları çoğunlukla kurulamamıştır. Cahil azgınlar olarak tanımladığı Emeviler ile takva sahibi alimler ve Ehl-i Beyt arasındaki mücadele üzerinde yoğun olarak çalışmıştır. Zührî'yi " Ancak üç mescide gitmek için yolculuk yapılabilir" hadisini uydurmakla itham etmiştir. Goldziher, İslamın esaslarının Yahudilik ve Hristiyanlıktan geldiğini söylemiştir. İslamın gelişmesinde Yunan Kültürünün, İslam Hukukunun gelişmesinde ise Roma Hukukunun etkili olduğunda ısrar etmiştir.

Onun araştırmaları, kendinden sonra gelen oryantalistlerin âdetâ anayasası olmuştur. Fueck(v.1939) ve Horovitz(1931) gibi çok azı onun bazı görüşlerine itiraz ederek düzeltmişlerdir. Guillaume, Nickolson, Hamilton Gibb, Watt, ve Wensinck(v.1939) gibi büyük çoğunluk ise, onun görüşleri üzerinde yoğunlaşmak, farklı deliler ortaya koymak ve yeni konular üzerinde görüşlerini geliştirmekle yetinmişlerdir.

[8] Sezgin, Hamîdullah ve A'zamî'nin araştırmaları bu iddiayı çürütmüştür.

Joseph Schacht (doğumu,1902), *The Origin of Mohammadan Jurisprudence(* İslam Hukuku Usûlü*)* ve *İntroduction to İslamic Law(*İslam Hukukunana Giriş*)* adlı eserlerinde ahkam hadisleri üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırıken, Wensinck ise *The Muslim Creed (*İslam Akaidi*)* adlı eserinde akait ile ilgili hadisler üzerinde durmuştur. Schacht, yahudi asıllı bir İngiliz vatandaşıdır. Hadis uydurma ile ilgili (oryantalist görüşleri) desteklemiştir. Gibb ve Savory onun kitabını övmüşlerdir. Savory onu, tüm Dünya'daki İslam Hukuku bilginlerinin en büyüğü sayarken, Gibb, en azından Batı'daki tüm İslam Hukuku ve İslam Medeniyeti Araştırmaları için onun eserlerini esas olarak kabul etmiştir[9].

Schacht, İslam Hukukuna Giriş adlı eserinde İmam Malik'in Muvattaı ve İmam Şafiî'nin el-Ümm adlı eserlerini incelemiştir. Sonra araştırmasının sonuçlarını diğer İslam Hukuku ve Hadis kitaplarını kapsayacak şekilde genelleştirmiştir. Hadis senedlerinin gelişmesini yorumlarken , senedlerin sonradan uydurulduğu "el-Kazfü'l-halfî" teorisini ortaya atmıştır. Görüşleri şöylece özetlenebilir: "Senedlerin bir çoğu sonradan uydurulmuştur. İlk olarak tespit edilen hadislerin ortaya çıkışı bile h.150 tarihinden daha öncesine ulaşmamaktadır. Hadisleri Fakîhler ve çeşitli fırkalara mensup olanlar uydurmuşlardır. Sünnetin dinde huccet olduğunu ilk defa icat eden Şafiî'dir. Ondan önceki uygulama, yaşayan sünnet üzerineydi". Onun muasırı olan oryantalistler üzerindeki etkisi büyüktür.

Schacht, (Malik- Nâfi' – İbn Ömer) şeklindeki senedi, Nafi'nin Malik küçükken vefat ettiği gerekçesiyle eleştirir. Bu doğru değildir. Nafi hayattayken, Malik'in mescidde ders verdiği ilim halkası vardı. Robson,*The İsnad in Muslim Tradition* ((Hadiste İsnad) adlı makalesinde[10], Schacht'ın bu sened ile ilgili eleştirilerine cevap verir. Daha sonra araştırması yayınlandığında Schacht'a tabi olduğu görüşlerini bu makalesinde terketmiştir[11]. Orada tüm hadislerden şüphelenmiş ve Rasulullah(s)'e nispet edilebilecek tek şeyin Kur'an olduğu kanaatine varmıştı. Bunlar, Guillaume, Watt ve Robson'un tümüyle kilisenin adamları olduğunu açıkça göstermektedir.

Robson(doğumu,1890) Mancester'da Profesör olarak çalıştığı dönemde, hadis kaynaklarının incelenmesi ve bazı vesikalarının eleştirilmesi konusunda bir eğilim ortaya çıkar. Hadislerin asli öz olarak var olması konusunda

---

[9] Savory, R.M., İntroduction to İslamic Civilization, s.54.

[10] Robson, The İsnad in Muslim Tradition,s.22-23.

[11] Robson, Muslim Tradition:The Question of Authenticity in Memorise and Proceedings of the Manchester Lit-Philosophical Society,q3(7)_1952,s.84-102.

Schacht'ın ve ondan önce de Goldziher'in ulaştıkları kanaatlerinden farklı bir görüşü ispat eder. Urve(h.93)'in yer aldığı senedlerin uydurma olduğunu ve sonraki musannifler tarafından rivayetlere eklendiğini iddia eden Ceatani ve Sprenger(v.1893)'in görüşlerine katılmaz[12].

Sprenger, isnad sisteminin döküldüğünü, hadisi sened ve metin halinde bir bütün olarak var olduğunu kabul etmenin büyük bir zarar ve karmaşaya sebep olacağını, Urve rivayetlerinin senedlernin uydurulup sonraki musanniflerce hadislere eklendiğini belirtir. On *The Origins of Writing Down Historical Records Among Musulmans*[13] (Müslümanların Tarihi Belgeleri Toplama Usûlü) adlı makalesinde de aynı görüşleri dile getirmektedir. Bunları kaydetmiş olmasına rağmen Hatîb'in Takyîdu'l-Ilm adlı eserine itimat ederek hadislerin tedvininin, Nebi(s) zamanında başladığını belirtir. Daha sonra Goldziher buna karşı çıkacaktır.

Sprenger'in muasırı olan Muir, raviler zincirinde oynanması ihtimalini ileri sürerek, hadislarin sıhhatinin tespitinde senedlere güvenilmesini eleştirir. O, Sprenger gibi hadisin asıl öz olarak varlığını kabul etmesine rağmen, Buhârî'nin Sahîh'indeki hadislerin yarısının bu özü taşımadığını ve onlara güvenilemeyeceğini kabul eder.

Leon Caetani (v.1926) Annali dell'İslam [14] (İslam Yıllığı) adlı eserinde, hadis metinlerine eklenen senedlerin sonradan dış etki sebebiyle ortaya çıktığını, Arapların isnadı bilmediğini, isnadın Urve(h.94) ile İbn İshak(h.151) arasındaki bir dönemde ortaya çıkmış olabileceğini, Urvenin isnadı hiç kullanmadığını, İbn İshak'ın ise mükemmel olmayan bir şekilde kullandığını belirtir.

Horovitz(m.1931-1874) ise, Urve'nin isnadı kullandığının bilindiğini, isnadın hadis alanında ilk kullanımının h.1.asrın son üçte birlik diliminde başladığını belirtir. Tek bir hadis metnine ait olan bir çok senedi bildiğini belirten Zührî'nin kullandığı toplu isnada (el-İsnâdü'l-cem'î)işaret eder[15]. Ancak Horovitz, Arapların isnad düşüncesini Yahudilerin Talmut okullarından aldığı kanaatindedir. Bu görüşü dile getiren Guillame, Müslümanlar ile Yahudilerin

---

[12] Sprenger, A., On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts Among the Musulmans in Journal and Proceeding of the Asiatie of Bengal, ss25,1856,s.303-318.

[13] Sprenger, On the Origins of Writing Down Historical Records Among Musulmans,1837,s.381.

[14] Caetani, Leon, Annali dell İslam, Milan,1905.

[15] Horovitz, J., Al Ter Und Ursprung des İsnad Der İslam,8,1918,s.39-47.

hukuklarını peygamberlerine nispet etmelerindeki benzerlik konusunda onun görüşlerine katılır[16].

Fueck(v.1939), Goldziher'e cevap vererek, hadisçileri ve fukahâyı hadis uydurmakla itham edilmeleri konusunda temize çıkarır. Goldziher'in İslamla ilgili çalışmalarındaki tarih tenkidinde materyalist ve septik (şüphecilik) metodu kullandığını belirtir. Aksi ispat edilinceye kadar tüm ahkam hadislerinin asılsız olduğu sonucuna varır.

Goldziherin muasırı olan Margoliouth(1857-1940), onun izinden gitmiş hatta Rasulullah(s)'in Kur'an dışında hiçbir hüküm ve emir bırakmadığı kanaatine varmıştır[17].

Guillaume'a göre Kütüb-i Sitte'deki hiçbir hadisin (senedinin) sahabeyle bağlantısının olduğunu ispat etmek mümkün değildir. Belki bazı hadisler için bu mümkün olabilir[18]. O, Zührî'nin "bu idareciler bizi hadis yazma konusunda zorluyorlar" demesini hadislerin uydurma olduğuna delil getirmek amacıyla yanlış yorumlamıştır. Bu ondan önceki Godziher'in de kanaatidir.

Nicholson, Ebu Âsım en_Nebîl'in "salih kişileri hadiste olduğu kadar hiçbir şeyde yalancı görmedim" demesine dört elle sarılır[19]. Goldziher'in *Muhammadanische Studien* (İslami Araştırmalar) adlı eserindeki delileri kabul eder, siyasi ve mezhebi destekleme amacıyla en muttaki alimlerin bile hadiste hile yaptığı kanaatinde olduğunu söyler.

İmam Müslim, bazan onların dilinden yalan duyulabildiğini ama bunu kasıtlı olarak söylemediklerini belirtmektedir. Yahya b. Saîd el-Kattan "zühd ve hayırlı amellerle meşgul olanlardan daha çok hadiste yalan söyleyen birini görmedim" demiştir.Burada kizb kelimesi, Hicaz lehcesindeki anlamıyla, kesin hata demektir.

Coulson ve Guillame, hadisçilerin metin tenkidine önem vermeksizin senedleri şekli olarak inceledikleri kanaatindedirler.

Coulson şöyle demektedir: "onların görüşüne göre isnad muttasıl olur ve her bir ravi de adil olursa , bu hadisi kabul ederler ve o uygulanması vacip olan bir hüküm olur. İtikat sebebiyle de hadisin metni hakkında bir şey sormak

---

[16] Robson, Muslim Tradition The Wuestion of Authentieiry,s.100; Guillame, Muslim Hadition, s.53-54.
[17] Margoliouth, Early Development of İslam,1914.
[18] Guillaume, A., The Tradition of İslam,(Oxford,1927) s.17,50.
[19] İbn Adiyy, el-Kâmil, I,46 [i]

mümkün olmaz. Çünkü o vahyi ilahi olup onun tarihi yönden tenkidi kabul edilmez.[20]"

Guillaume, "Buhârî, -sened tenkidini metin tenkidine tercih ederek-bir hadisin senedindeki raviler zinciri üzerindeki incelemesinin sonucunda güvenirliğine kanaat getirdiği zaman, tabiatıyla bu tür her hadisi kesinlikle makbul sayılmış olur demektedir[21].

Oryantalistlerin Hadis Tenkitlerinden Örnekler

1- Goldziher, "Üç Mescidden başkası için yolculuğa çıkılmaz...[22]" hadisinin Zührî dışında başka tarıklardan rivayeti olmasına rağmen Zührî'yi bu hadisi uydurmakla itham eder[23].

2- Goldziher, Guillaume ve Nicholson'ın "Benden sonra hadis çoğalacaktır. Kim size bir hadis rivayet ederse, onu Allah'ın kitabına arzediniz. Ben söylemiş olsam da olmasam da o hadis bendendir" hadisini delil olarak kullanmaları[24].

---

[20] Coulsun, European Critisizm of Hadith Literature, s.317-321.

[21] Guillaume, The Tradition of İslam, s.55.

[22] Bkz.Buhârî, Fadlu's-salat,1(1189) (I-VIII, Beyrut,1994); Müslim,Hac,511(1397)(I-V,Beyrut,1375); Nesâî, Mesâcid,10(700) (I-IX, Beyrut,1414); İbn Mace, İkâme,196(1409) (I-II,Beyrut,1415); Ahmed b. Hanbel, Müsned, II,234,238,278,(I-VI, İstanbul,1992). Hadisin bu rivayet senedlerinde Zührî bulunmaktadır.(çev.)

[23] Buhârî, Fadlu's-salat,6(1197),Savm.67(1995);Müslim,Hac,415(827) Tirmizî,Salat,126(326) (ı-V, Beyrut,1414); İbn Mace, İkâme,196(1410), Darimî, Salat,132(c.I,330)(I-II,by,ts.); Ahmed b.Hanbel,MüsnedII,501,III, 7,34,45,51.. Hadisin bu rivayetlerinde ise Zührî bulunmamaktadır. Goldziher eleştiride bulunurken, bu rivayetleri görmezden gelmiştir. Çünkü yukarıdaki bazı eserlerde hadisin senedinde Zührî bulunan ve bulunmayan rivayetleri peşpeşe geçmektedir. Sanki o önceden belirlediği bir amaca ulaşmak istemektir. Bunun değerlendirmesi için ayrıca bkz.Koçyiğit, Talat,"I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi" Ankara Üniversitesi İFD,(Ankara,1967)c.XV,49-54 ; Ebu Şehbe,Muhammed,Difa' ani's-sünne,(Mısır,1985),s.90-93.(çev.)

[24] Umeri, cümleyi eksik bıraktığı için onların bu hadisi neye delil getirdiği net olarak anlaşılamamaktadır. Sünnetin Kur'an'a arzı ile ilğili olan bu hadisin benzer varyantları ve değerlendirmeleri için bkz. Şafiî, Muhammed b. İdris,Er-Risale, (by.,ts)224-226; İbn Hazm, Ali b. Ahmed, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,(I-II, Beyrut,1405)II,161; İbn Teymiye,Ahmed b. Abdulhalîm,Ahâdîsü'l-kussâs,(Beyrut,1408)81-82;Heysemî,Nureddin Ali b. Ebi Bekr, Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid,(I-X, Beyrut,1967)I,170 ;Münâvî,Abdurrauf Muhammed, Feyzu'l-kadîr,(ı-vı, Beyrut,1391)ı,382, Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman(Beyrut,1407)58-59;Aclûnî,İsmail b.Muhammed, Keşfu'l-hafâ(I-II, Beyrut,1988)I,86; Şevkânî, Muhammed b.Ali,el-Fevâidü'l-mecmûa,(Kahire,1380)s.291; Keleş, Ahmet, Hadislerin Kur'an'a Arzı,(istanbul,1998).(çev.)

3- Nicholson, Şakk-ı sadr hadisinin[25] "Senin göğsünü genişletmedik mi?"[26] ayetinin tefsirinden kaynaklanan bir efsane olduğunu iddia etmiştir. (Ona göre)bu olay doğru ise, Peygamberin sara hastası olduğuna delalet eder.

4- Watt, Garanik kıssasının[27] doğru olduğunu iddia etmektedir. Çünkü (ona göre) bu olay son derece ilginçtir. Mutlaka onun bir aslının olması gerekir. Onu birinin uydurarak büyük bir kalabalığı ikna etmesi tasavvur olunamaz[28]. İbn Huzeyme, Beyhakî, Kadı Iyaz, İbn Arabî, Râzî,, Kurtubî, Aynî, Âlûsî ve Şevkânî gibi İslam âlimlerinden bir çoğu bunun doğruluğunu kabul etmemişlerdir.

5-Gibb, "Kim benim üzerine yalan uydurursa, cehennemdeki yerine hazır olsun"[29] hadisini, hadis uydurma hareketine karşı çıkmak amacıyla uyudurulduğu gerekçesiyle tekzib eder[30]. Halbuki o mütevatir bir hadis olup iki yüzden fazla sahabi rivayet etmiştir ve dört yüzden fazla rivayet tarıkı bulunmaktadır[31].

6- Wensinck, "İslam beş esas üzerine bina edilmiştir ..."[32] hadisinin, ezan ve namazda geçen kelime-i şehadeti unutmuş görünerek, müslümanların

---

[25] Bkz.Buhârî,Salat,1(349), Hac,76(1636), Bed'i'l-halk,6(3207), Menâkıbu'l-ensâr, 42(3887),Tevhîd,37(7517); Müslim,İman,261,264;Nesâî,Salat,1(448);Ahmed b. Hanbel,Müsned, III,149,288). Bu konu ile ilgili değerlendirme için bkz.Ebu Şehbe,age,104-105.(çev)

[26] İnşirah Suresi(94),1.

[27] Kıssa ile ilgili rivayetler için bkz.Buhârî, Sücûd,5(1071), Menâkıbu'l-ensâr,29(3853); Ahmed b. Hanbel, Müsned,I,388,401,437,443,462, II,443. Bu rivayetlerde sadece Hz Peygamberin Necm suresini okuması, kendisinin ve ona uyarak müslümanların, müşriklerin,insan ve cinlerin secde ettikleri belirtilmektedir. Kıssa ile ilgili tafsilat için bkz. İbn Esîr, Izzuddîn Ali b. Ebi'l-Kerem, el-Kâmil fi't-târîh,(I-VIII, Beyrut,1385)II,77; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, el-Bidâye ve'n-nihâye(I-XIV, Mısır,1932)III,90-91, Mevlana Şibli Numani, Son Peygamber Hz.Muhammed,trc.Yusuf Karaca(I-II,İstanbul,2002)I,166-168; Hamidullah,Muhammed, İslam Peygamberi(I-II,Ankara,2003)I,110-111.(çev)

[28] Watt,M.,Mohammed, Propet and Statesman,s.61.

[29] Bkz.Buhâri,Ilm,39(106...110), Cenâiz,33(1291), Edeb,109(6197);Müslim,Zühd,72(3004); EbuDâvud,Ilm,4(3651) (I-V,Beyrut,1414); Tirmizî,Fiten,70(2264), Ilm,8(2668),13(2678), Menâkıb,19(3735); İbn Mâce, Mukaddime,4(30..37),5(38..41); Darimi, Mukaddime, 25.46(I,136); Ahmed b. Hanbel, Müsned,II,47,83,123, 150... Aliyyü'l-kârî, el-Esrâru'l-merfûa (Beyrut,1405)'sının baş tarafında (s.12-30) bu hadisin yüzden fazla yazılı kaynaktan tahricini yapmıştır. Ancak oryantalist anlayış mütevatir olan böyle bir hadisi bile mevzu saymaktadır..(çev.)

[30] Gibb, Mohammedanism, s.82-84. Benzer bir görüş için bkz. Juynboll, G.H.A, Oryantalistik Hadis Çalışmaları,(trc. Mustafa Ertürk) Ankara,2001, s.36 (çev.).

[31] Münâvî, Feyzu'l-kadîr, VI,216.

[32] Buhârî, İman,2(8); Müslim,İman, 19,20,21,22 ;Tirmizî, İman,3(2618); Nesâî, İman,13(5001).(çev).

hristiyanlarla karşılaşıp onlardan etkilenmelerinden sonra uydurulduğunu iddia etmiştir[33].

7- Maurice Bucaille, Buhârî'nin Sahîh'inde yer alan Kitâbu bed'i'l-halk ve Kitâbu't-tıb bölümündeki bazı hadislerin sahihliği konusunda modern tıbbın verilerine uymadığı (gerekçesiyle) şüphe uyandırmaktadır. Önceki alimlerin müşkil ifadeler taşıdığı konusunda tartışmalar yaptığı bazı hadisler hakkında da şüphe uyandıran şeyler söylemektedir[34].

Oryantalistlerin sünnet konusunda yanılmalarının değişik sebeplere dayandırılması mümkündür. Bazıları şunlardır:

1. Yeterince Arap dilinin inceliklerine vakıf olmamak.
2. İlk dönem İslam tarihi ve İslam kültürünü anlama konusundaki yüzeysellik.
3. Hadisçilerin eleştiri metodunun göz ardı edilmesi.
4. Dini ve milli istekler sebebiyle nasların yorumu konusunda ulu orta konuşulması.

Sonuç

Oryantalizm, hedeflerinin çoğuna ulaşmıştır. Ancak bu hedefler bitmemiştir. Uluslararası ve bölgesel toplantılarda, panellerde tartışmalarını, eser yazılması çalışmalarını devam ettirmektedir. Büyük müesseseleri, şaşırtıcı yayın imkanları ile müslümanları çeşitli yönlerden inceleyen üç yüz tane periyodik yayını sürdürmektedirler.

Durum böyle olduğuna göre ne yapılması gerekir ?

Yapılacak iş iki noktada özetlenebilir.

İlk olarak, Oryantalistlerin daha önceden oluşturduğu fikirlere boyun eğmeksizin, İslam ümmetinin tarihsel, kültürel ve geleneksel yapısına uygun bir şekilde ilmî müesseselermizi kurarak kendimizi kendimiz temsil etmeliyiz. Bu işin en uygun ve önemli olan yönüdür. İhtimam gösterilmesi de gereklidir. Çünkü ümmetin korunması da bu şekilde olacaktır.

İkincisi, uzmanları yetiştirip yeterli seviyeye ulaştığımızda gerçekleşecektir. O zaman başkalarına karşı onların dillerini kullanarak kendimizi temsil edebiliriz. Bu gerçek bir rekabet alanıdır. Bu alanda yarışabilenler yarışsınlar.

Son duamız isteğimiz, Alemlerin Rabbi olan Allah'a hamdetmektir.

---

[33] Wensinck, Muslim Creed, s.32.
[34] Bucaille, M., The Bible Quran and Science, s.242-248.

DİN SOSYOLOJİSİ[*]*

Yazan: THOMAS F. O'DEA

Çeviren: Dr. Mustafa TEKİN [**]

Abstract

This article's approach to positivistic method is critical. Thomas F. O'dea, in this article, tries to analyse the Talcot Parson's sociological approach. As a matter of fact O'dea focus on the dilemmas of classic sociological methods. For him, manifestations of the Comtean mentality have not been transcended. In this context, "behind the positivist conception of knowledge on which this scheme is erected is the positivistic definition of man." However this definition must cover man. Because, man is that of a being whose only effective way of relating himself to the world in which he lives is by manipulating it. So, sociology, for him, "must be a study of the existential context of human life, its conditions and its conditionings. It is a study of one aspect of existential man with his freedom and his conditioning, his formation and his deformation, his achievements and his failures." Consequently the man whom O'dea defines is a true man.

The Key words: Sociology of religion, Talcott Parsons, positivistic method.

Sosyolojide araştırmacı tarafından ele alınan insan kavramı, büyük ölçüde araştırmanın yönünü belirleyecektir. Sosyoloji, bizzat iki ana düşünce akı-

[*] Bu makale "Sociology and the Study of Religion-Theory, Research, Interpretation" (New york, 1970; Bölüm: 12) adlı eserin 221-239 sayfalarının çevirisidir.

[**] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD. Araştırma Görevlisi

mının sonucudur. Birincisi, nesnel yapılar olarak sosyal ilişkileri ve nesnel eğilimler olarak sosyal hareketleri, kısaca, araştırmanın bir amacı olarak sosyal süreçlerdeki düzenlilikleri artan ölçüde görme yeteneğidir. İkincisi, o zaman yaygın bir şekilde kabul edilen tabiat bilimlerinin metodolojik kurallarını, metafiziksel olmayan bir metafiziğe yükselten 19. yüzyılın pozitivizmidir. Birinci akımdan çok kazanımlar elde edildi. Ekonomi ve sosyoloji, Machiavelli, Sir William Petty ve Montesquieu gibi düşünürlerin çabalarından doğmuştur. Dahası, bu ikinci akım değer taşımıyor değildir. Pozitivizmin dargörüşlülüğüne rağmen ampirik (deneysel) araştırmanın derecesini felsefi soru(n)larınkinden ayırt etme konusunda belirgin bir zihin çilesi, gerçeklerle yüzleşmede katı/dayanıklı bir zihni duruş kazandırmış ve yanlış konumlan(dırıl)an teleolojiye engel teşkil etmiştir. Ancak bu kazanımların tamamı ödenen yüksek bedelleri ile eşit mertebededirler. Ne yalnızca bir gözlem nesnesi ne de kavramsal veya istatistiki bir çıkarım olan, fakat maneviyat (içsellik) ve özgürlük imkanlarına sahip bilinçli bir kişilik -varoluşun açık bir özü- olan insan her nasılsa gözden kayboldu.[1] Bu kayboluş öylesine önemliydi ki, bugün düzeltilmemesi durumunda sosyal bilimlerin büyük kazanımlarını spekülatif biçimde yoksullaştırılmış ve pratik olarak sınırlanmış bulma tehlikesiyle karşı karşıyayız.[2] Bu kişiyi layıkıyla ve uygun olarak algılamayı kaybetmek, bizim bugün araştırma alanlarının parçalara ayırmamızın ve vasat, tatminkar bir sentez oluşturma şeklimizin arka planında yatıyor. Kişi(lik) dışı bir insan algısının artık, gerçekten verimli araştırmalar ya da geçmiş araştırmaların sonuçlarını entegre etmek konusunda yol gösterip gösteremeyeceği merak ediliyor.

Bu iki akım, sosyoloji ve 19. Yüzyıl pozitivizminin babası Auguste Comte'da buluştu. Bu dengesiz deha ve benzer görüşlere sahip diğerlerinin etkisi –özellikle Herbert Spencer- ilk Amerikan sosyolojisinde büyüktü.[3] Çağdaş

---

[1] "İlk sosyologlar, özellikle Auguste Comte ve Saint Simon, toplumun gerçek ve ferdin kurgulanmış olduğunu ifade eden bir felsefe inşa ettiler." Albert Salamon, *"Sociology and Total state"*. Cross Currents, II, No:4, (Summer 1952), s. 42.

[2] Mesela Bkz. Ernst Cassirer'in "*An Essay on Man*" içinde *"The Crisis in Man's Knowledge of Himself"*, (New Haven 1944), Bölüm: I.

[3] Albion W. Small, *Origins of Sociology*, (Chicago 1924) adlı eserinde şöyle der; "Belirtmeliyiz ki, Sumner ve Giddings hemen-özel bir şekilde olmamakla birlikte- Herbert Spencer'ın öncülerini geliştirirken, etkisi uzun süre Amerikan Sosyolojisinin en belirgin faktörü olan Lester F. Ward, Comte'çu halefliği açıkça temsil etti." (s. 239) "Amerikan sosyolojisinin Alman kökenleri de vardı." (a.g.e., s. 326) İlk dönem Amerikan sosyolojisinde Comte'çu zihniyetin rolüne dair önemli eleştirel bir inceleme için bkz. William T. O'cannor, *Naturalism and the pioneers of American sociology*, (Washington D.C.: 1942). Sosyolog da olan Anglikan bir ilahiyatçı tarafından yapılan ilginç bir tartışma için bkz. Julian Victor Langmead Casserley, *Morals and Man*

sosyolojide hem Comte hem de Spencer'la ilgili olarak çok az şey duyulur. Çok temel anlamda sosyoloji, bununla birlikte Comte'un üç hal kanununda vurgulanan insan kavramından öte gidemedi. Bu durum, (sosyolojinin) kurucu jenerasyonlarının önyargılarını aşmak için ortaya konan cesur teşebbüslere rağmen devam eder.

Bu durumun din sosyolojisi açısından sonuçlarını mümkün olduğunca özetle açıklayabilmek için, belki de en iyi yol bir (tek) insan(ın) çalışması üzerinde yoğunlaşmaktır. Ben Talcott Parsons'u seçtim.[4] Çünkü, geçmişi ve kavramsallaştırması birçok Amerikalı sosyologunkinden farklı olmasına, Parsonyen(Parsons'a özgü) alışılmamış cazibe yadsınarak kimilerince beğenilmese de, din sosyolojisindeki çalışmaları(deneyselden öte kuramsal) ülkenin bu alandaki Katolik olmayan çalışanları tarafından genellikle temel öncüller olarak kabul edilir. İstisnalar çoğunlukla teolojik bağlantıları(ilişkileri) bulunan kimselerdir.[5] Dahası, Parsons bazı uç hataları yapmamış olmasıyla da uygun bir seçimdir.[6]

---

in the social sciences (Londra, Newyork, Toronto:1951). Özellikle 7. bölüm; "The Origins and Axioms of Modern Sociology".

[4] Harward Üniversitesi sosyal ilişkiler bölüm başkanı olan Talcott Parsons, Amerikan sosyolojisinde çok iyi tanınır ve eserinin etkisi artmaktadır. Onun ana ilgisi amprik olmaktan ziyade teoriktir. Parsons, yakın zamanda sosyolojik araştırmaya rehberlik ve onun bulgularının sentezi için, kapalı kavramsal bir sistem sunmak üzere hırslı çabasını sona erdirdi. (*The social system*, Glencoe:1951) O, Amerikan sosyolojisinin arka planıyla görünen bir benzersizliği sebebiyle, özellikle Ellsworth Faris tarafından eleştirildi. (*American sociological Review*, XVIII, No:1, Şubat-1953) O'nun kendi arka planı ve eğitimi kesinlikle başka yerde durur ve eseri hala, engin bir anlam içerisinde din sosyolojisine genel Amerikan yaklaşımının örneği sayılabilir. Kendi bilinçli teşebbüslerinden kaynaklanan teori inşa etmedeki açıklığı, O'nun zımni şekilde kabul edilen diğer şeyleri, açıkça ifade etmesini mümkün kılmıştır. Bazıları onun teorisini kavramsal bir semaya (çerçeveye) kaçış olarak görürler. Fakat bunun yeri burası değildir.

[5] Onların çalışması çok önemlidir. Mesela; Liston Pope, *Millhands and Preachers: A study of Gastonia*, (New Haven, 1942); H. Richard Niebuhr, *The social sources of Denominationalism* (Newyork, 1929); ve Joachim Wach, *The Sociology of Religion* (Chicago, 1944). "Akademist sosyologlarca hazırlanan bu sahadaki referans verdiğim eserin bu bölümünde din sosyolojisine dair konuşurken, Wach'ın deyişiyle sosyologlar tarafından din sosyolojisine katkıların umulan kadar önemli olmadığının" (Aynı eser, s. 8, n. 33) farkındayım ve mevcut analizin bu durumu biraz aydınlatacağını umuyorum.

[6] Mesela bu ifadeyi Dr. Kinsey'in raporunda bulduk. "Adetler, besin, giyim, cinsellik ya da dini ayinlerle ilintili olmakla birlikte, ne biriken tecrübeden ne de objektif bir şekilde elde edilen bilginin bilimsel deneylerinden çıkar. Sosyolog ve antropolog cehalet, batıl inanç ve her bir grubun kendisini komşularından farklı kılma teşebbüsü içerisinde bu tür geleneğin kökenini bulur." Bu bir aşırılıktır, ama acaba bağlamı itibarıyla bir aşırılık mıdır, yoksa ifadenin kabalığı anlamında bir aşırılık mıdır?

Parsons, din sosyolojisini dört kişinin eserinin temelleri üzerinde kurar; Pareto, Malinowski, Durkheim ve Weber. Bunların hiçbirisi Amerikalı değildir; Ama aynı zamanda hepsi, Amerikan sosyal bilimi üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Parsons, "pozitivizmin akılcı çeşitlemeleri"[7] diye isimlendirdiği şeyle, "kendisinde mevcut olan bilginin ışığında aktörü, 'makul' davranan rasyonel, bilimsel bir araştırmacı imiş gibi ele alma eğilimi"yle başlar.[8] Bu bakış açısından din, bir batıl inanç ve cehalet meselesi, çok ilkel bir geçmişi yaşatma prensibidir. Parsons, bu bakışın acı veren yetersizliğinin tamamen farkındadır ve onu genişletmek için Avrupalı seleflerinden büyük ölçüde ilham almıştır.

İçinde zorunlu olarak hareket etmek zorunda olduğu bir ögeyle başlayan Parsons, Pareto'nun rasyonel ve rasyonel olmayan arasındaki ayrımını kabul eder.[9] Önceki, bilimsel şekilde formüle edilen bir ifade olup olmadığı konusunda pozitif bilgiye başvurur. Diğeri Pareto ve Parsons tarafından iki kategoriye ayrılır. Akılcı olmayan ilk kategori, cehalet ve yanlış mantık ya da amprik hatadır. Fakat mantıki-deneysel standartlarla uyum sağlamadaki başarısızlık bu sapma moduyla sınırlı değildi aksine buna diğeri de dahildi; "deneyi(mi) aşan teoriler."[10] Parsons, aslında kendisinin de yaptığı gibi, ikna edici şekilde Pareto'nun "kavrayış ötesi faktörlerin nihai doğası ile ilgili sorunu cevapsız bıraktığı"nı[11] iddia etti.[12] Pareto'nun denge fikri geç Parsonyen teorinin işlevsel yönlerini etkiledi. Pareto ile birlikte Parsons "deney(im)i aşan fikirler ve toerilerin biyolojik olarak kalıtsal oldukları hipotezinin tek başına gerçekliğini"

---

[7] Bkz. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, (Glencoe 1949) Bölüm II ve III. Bundan sonra *"The Structure"* olarak gösterilecektir.

[8] Essays in Sociological Theory: Pure and Applied (Glencoe 1949), içerisinde "The Sociology of Religion", s. 54. Bundan sonra "Essays" olarak gösterilecektir.

[9] Vilfredo Pareto, *Traite de Sociologie Generale*, A. Livinston ve A. Bongiorno tarafından 4 cilt halinde *The Mind and Society*, (New York 1935) adıyla İngilizceye çevrildi. Ayrıca bkz. A. Bongiorno, *"A Study of Pareto's Treatise on General Sociology", American Journal of Sociology*, XXXVI (1930-1931) ss. 349-370; George C. Homans ve Charles C. Curtis, *An Introduction to Pareto: His Sociology*, (New York 1934); P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, (New York 1928), Bölüm I, ss. 37-62; Talcott Parsons, *"Pareto's Central Analytical Scheme", Journal of Social Philosophy*, I, (1935-1936), ss. 244-262; *"The Structure"*, Bölüm: V-VII; Ellsworth Faris, *The Nature of Human Nature*, (New York 1937), Bölüm: XVI; ve L. J. Henderson, *Pareto's General Sociology: A Physiologist's Interpretation,* (Cambridge Mass; 1935).

[10] *Essays,* s. 55

[11] A.g.e., s. 56

[12] Bkz. *The Structure*, ss. 200-241

reddediyor.[13] Böylece pozitivist hareket algısına, ötekilere indirgenemez ya da hata terimleriyle açıklanamaz bir unsur katılmış oluyor.

Malinowski'nin temel tutumu, Parsons'un yaklaşımına katkısı gibi, yukarıda ana hatları çizilen Pareto'nunkiyle temel özelliklerde uyuşur. Trobriand adalarındaki bahçıvanlık, kano inşaatı ve balıkçılık çalışmasında O, belirsizlikçe karakterize olunan ve geçerli teknik seviyenin yetersiz olduğu bir hareket alanı ayırt etti. Belirsizlik tam olarak büyüsel ayinlerin bulunduğu yerdi ve Malinowski, büyüyü amprik amaçlar için amprik olmayan araçların manipülasyonu olarak tanımladı.[14] Büyü, belirsizlik tecrübesini içeren, duygusal baskıyı azaltan bir araç olarak görülür. –Amprik teknikler işe yaramadığı zaman onu bir tecrübe karşılar- O, ferdi ve sosyal bir fonksiyona hizmet eden ahlakı koruyarak psikolojik bir ihtiyaca cevap verir. Parsons, bu görüşü kabul eder ve hem Levy-Bruhl'ün[15] "ilkel insan doğaüstü ve kutsal alanını faydacıl ve akılcı olanla karıştırır" (belki Bruhl'ün çalışmasının önemi fazla hafife alınarak) görüşünü, hem de mükemmel bir şekilde Frazer tarafından da öne sürülen[16], "büyünün aslında aynı temel fonksiyonlara hizmet eden ilkel bilim" olduğu görüşünü açıkça çürütür.[17] Ancak, belirsizlik teknik yetersizliğin söz konusu olduğu konularla sınırlı değil. Kişisel çıkar ile duygusal gerilim arasındaki ilişki hiçbir deneysel hedefin aranmadığı ölüm durumunda önem arzeder. Hem Manilowski hem de Parsons ölüm konusunu bu çerçevede ele almaktadır. Burada âyinler dinidir ve din ise deneysel olmayan amaçlar doğrultusunda deneysel olmayan araçların manüpilasyonu şeklinde tanımlanmıştır. [18]

---

[13] *Essays*, s. 56

[14] Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and other Essays*, (Glencoe 1948), *Foundations of Faith and Morals*, (London 1936), *Coral Gardens and Their Magic*, (London 1935). A. R. Radcliffe-Brown'un eleştirisi için bkz. O'nun , *Taboo, Frazer Lecture*, (1939). Ayrıca Homans'ın anlaşmazlık üzerine tartışması için bkz. *The Human Group* (New York 1950), Bölüm: 12. Yine bkz. George C. Homans *"Anxiety and Ritual", American Anthropologist*, XLIII, (1941) s. 164-172.

[15] L. Levy-Bruhl, *How Natives Think*, (London ve New York 1926), *Primitive Mentality*, (New York 1923), The *'Soul' of the Primitive*, (New York 1928).

[16] James G. Frazer, *The Golden Bough* içerisinde *"The Magic Art and the Evolution of Kings"*, (New York 1935), I, s. 220.

[17] *Essays*, s. 57-58

[18] William G. Sumner ve Keller'in editörlüğünü yaptığı *The Science of Society* (New Haven 1927), II, s. 1466 içinde W. G. Sumner'ı kıyaslayın. Orada din, "saygıya bağlı" ögeyi kontrol eden bir gelişme olarak görülür. O, insan bilgisinin ince halkasını kuşatan, tüm yaşların derin gizemine intibak etmenin yegâne vasıtasıdır.

Hem Pareto hem de Manilowski'nin görüşleri, akademik din sosyolojisinde hiçbir zaman bilinçli ve açık bir gerçekleşme sağlayamayan çıkarımlar içerdiğinden dikkate değerdir. "Artıklar/tortular" teorisiyle Pareto aslında insanın yalnızca manipülasyon ve kişisel çıkarların kontrolünde değil; ama aynı zamanda insan kalbinde derin kökleri olan duygularla yaşadığını tasdik etmektedir. Bunlardan somut olarak elde edilen ifadelerin ardında, kaçınılmaz olarak insanın yapısında ve durumunda içkin, indirgenemez "artıklar" bulunabilir. Hakikaten biz burada, tabii hukuk (olumsuz ilahiyat yaklaşımı ve tutumuna oldukça benzeyen negatif bir yaklaşım) diye isimlendirilen başka bir deyimdeki yaklaşıma sahibiz. Diğer taraftan Malinowski, bu anlayışı yadsıyan hiçbir şey söylemez. Aksine, onun ilk(s)el dinlerdeki huşunun anlamı üzerindeki ısrarlı vurgusu, bu dini hareketin birey nezdindeki anlamı üzerinde olduğu kadar onun sosyal işlevi/görevi üzerindeki vurgusu, yabancı inançlara dair parlak önsezileri, "kurbanlık sunakların kökenleri hediyenin psikolojisinde bulunmalıdır" biçimindeki mükemmel ifadesi ve bu sosyolojik araştırmaların deneysel olarak ortaya çıkardığı gerçeklerin ontolojik anlamının sosyolojinin sınırlarını aştığı şeklindeki algısı, bütün meseleyi tek bir noktada özetliyor; -ancak insan davranışlarının daha derin kaynaklarının ve insanın dindarlığının daha derin köklerinin farkında bir sosyoloji olabileceği noktasında.

Şüphesiz Parsons'u bu yazarların eserlerine çeken, daha çok bu metafizik derinlikti. "Sosyal hareketin yapısı", çoğu hristiyan sosyoloğun seçtiğinden farklı bir entelektüel söylem çerçevesinde, bir problemi hem açıkça ifade edip hem de ona saldırırken, problemin daha derindeki yönlerine büyük bir hassasiyet gösterir ve tartışmasız bir biçimde İngiliz dilindeki en iyi eleştiri olan Pareto hakkındaki kısım, başka bir yerde yoktur. Henüz bu söz, din sosyolojisinin ögelerinin Parsonsçu formülasyonunda tam olarak anlaşılmadı. Pozitivizm ve davranışçılık kuramının sınırlamalarından kaçmak için güçlü arzuya rağmen, -Parsons'un ilk ve orta dönem eserlerinde daima bellidir- Comte'çu zihniyetin bu modern manifestoları aşılmadı. Pozitivistik ve davranışçılık şemasında hiçbir yer bulamayan insan hareketinin bu ögeleri, onun yaklaşımında hep tortu olarak kalır. Pozitivistik başlama yeri çemberin merkezinde kalır ve diğer ögeler -onların önemli olduğunu yazarın kesin onaylamasına rağmen- periferinin üzerinde veya yanında kalır. Bundan başka Parsons'un bazı öğrencileri ve birçok taklitçileri, Parsons'un tasavvur ettiği üzere mantıklılık taahhüdüne zarar vermeden, bu sınırlamaları aşmak üzere yaptığı mücadelesinden habersizdirler. Hakikaten daha önceki metafizik korkular, O'nun sonraki eseri üzerinde daha az kanıta rağmen etkili görünür.

Bununla birlikte Pareto ve Malinowski'den bu ögelerin takdimiyle, aktör pozisyonu ya da süje-obje ilişkisi temel fikri kalmasına rağmen, insan hareketine dair pozitivistik görüş ciddi bir biçimde değiştirilmiştir. Öncekinden daha çok sonraki eserinin, daha gerçek bir anlamı göstermesine rağmen Parsons, ibadetin ve ahlakın merkezi öneminin farkındadır. Bu noktada O, Durkheim'ın kutsal ve dindışı arasındaki ayrımını teklif eder.[19] Kutsalın temel bir özelliğini onun herhangi bir faydacı bağlamdan radikal biçimde ayrılması"nda[20] ve "Durkheim'ın ahlaki yükümlülükler ve otoriteye karşı takınılacak uygun tavırla özdeşleştirdiği belirli bir saygı ifadesi"ni çağrıştırmasında görüyor.[21] Bu Durkheim'ın aşkınlığı anlamaya yaklaşmasına benzer bir durumdur. Ne kadar yakın ve ne kadar uzak! Pozitivist eğilimi herhangi yeterli bir kutsal fikrini kavrayışını engelledi. Durkheim ilkel ayinlerdeki kutsal nesnelerin birer sembol olduğunun farkına vardı fakat bunların o grubu ve özellikle de grubun ahlaki normlarını sembolize etmesi gerektiği sonucuna vardı. Tanrı, bu bakış açısından toplumun esas niteliği haline geldi.[22] Parsons, bu pre-fenomenolojik du-

---

[19] Bkz. J. W. Swain tarafından çevrilen Emile Durkheim, *The Elemantary Forms of The Religious Life*, (London 1915). Ayrıca Parsons'un Durkheim'ı *The Structure* içerisindeki tartışması için bkz. VIII-XII bölümler. *Group Theories of Religion and The Individual*, (London 1916) adlı eserinde C. C. J. Webb'in Durkheim'ı eleştirisi. Diğer eleştiriler için bkz. H. R. Lowie, *Primitive Religion*, (New York 1924), bölüm: VII; Georges Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, (Paris 1950), bölüm: VIII. Durkheim'ın katolik eleştirisi için bkz. C. C. Miltner tarafından çevrilen Simon Deploige, *The Conflict Between Ethics and Sociology*, (Louis 1938)

[20] *Essays*, s. 59

[21] A.g.e.

[22] Parsons, "bu şekildeki bir öneri kabul edilemez" der. (A.g.e., s. 60) Bu, hala geniş ölçüde sosyolojik çerçevede ele alınan zihni tutumun bir varyantıdır. Mesela bkz. T. H. Grafton, *"Religious Origins and Sociological Theory", Amercan Sociological Review*, X, No:6, (December 1945), s. 726-739. Orada kendisini Mead, Cooley ve Dewey üzerine temellendiren yazar, yanıt olması için insan tarafından ortaya konan "tabiatüstü" ve "diğer" kavramlarını elde eder. Bu bakış açısından en meşhur ifade, M. Evans tarafından çevrilen, *The Essence of Christianity* (London 1881) içerisinde Ludwig Feuerbach'ınkidir:" insan -bu dinin gizemidir- varlığını tarafsızlık içerisinde tasarlar ve bu tasarladığı imaj ile kendisini yine bir obje kılar, daha sonra özneye, şahsa doğru dönüştürür. (s. 29) Bu kitap hakkında Frederick Engels, daha sonra Feuerbach'ın "Hangi hristiyanlığı" gelir, dedi. O bir vuruşla, herhangi dolambaçlı bir söz olmaksızın tahtta materyalizmin yer aldığı inkarı devirdi. Tabiat tüm felsefelerden bağımsız olarak vardır. Bu, kendi inşa ettiğimiz -kendi tabiat tasavvurlarımız- temeldir. Dıştaki insan ve tabiat var değildir ve dini fantezilerin ortaya koyduğu yüce varlıklar, yalnızca bireyselliğimizin düşsel yansımalarıdır. İp koptu, sistem dağıldı ve bozuldu, inkar -sadece düşte varolduğundan bu yana- çözüldü. İnsan kendisini, net bir fikir elde etmek üzere bu kitabın gücünden kurtulmak için tecrübeli kılmalı. Engels, *Feuerbach: The Roots of Socialist Philosophy*, Çev. A. Lewis (Chicago 1903). Engels, genellikle anlaşıldığı üzere Teizm'den değil, Hegel'in sisteminden kurtuluşuna referans yapar. Burada Hegelyen sisteme girmenin diğer yolları vardı, mesela, bu yıllarda

rumu paylaşır. Burada O'nun için önemli olan, toplumun kurumsal bütünleşmesi için en gerekli duyguları güçlendirme ve bir anlatım mekanizması olarak dini törenin temel önem arzettiği şeklindeki Durkheim'ın görüşüdür.[23]

Max Weber'in bir öğrencisi ve izleyicisi olarak Parsons eserinde, bu tüm projeyi, bir yandan Weber'in anlam problemi dediği şeyle, diğer yandan farklı toplumlarda sosyal yapıların farklılığı ve kişilik tiplerinin imkanı ile ilintilendirerek yeni bir düzeye yükseltti. Parsons, kariyerinin ilk döneminde pozitivistik temayülde olanları (düşünürleri), normatif fikirlerin sosyal hareket içindeki bağımsız rolü konusunda ikna etmek için uzun ve derinlemesine ele alınmış bir kitap yazdı.[24] Şimdi din sosyolojisine yaklaşımında O, anlam problemini hem kuşku hem de erdem konumlarıyla ilintilendirir. O, duygusal tanzim için fonksiyonel ihtiyaç ile ölüm gibi tecrübelerin karşılıklı ilişkisinin, anlamak ve akla uygun geleni almaya çalışmak için algılanabilir bir gereklilik olduğunu söyler.[25] Bundan başka, şayet onların akla uygun olması için en büyük engelleri anlamak üzere bir ihtiyaçtan söz edebiliyorsak bu, günlük hayatın değer ve hedeflerinin akla uygun olması gerektiği konusunda da aynı derecede acildir.[26] O, dini doktrinde anlamdan sonra bu iki girişimin entegrasyonunun söz konusu olduğu kanaatindedir. Değişik toplumlara has farklı kurumsal yapılar Weber ve Parsons tarafından dini doktrindeki farklılıklara uygun bulunmuştur. Böylece din, sadece fertler ve toplumlar için bütünleştirici bir rol oynamaz, ayrıca sosyal kurumları şekillendirmeye girişir ve buradan insan kişiliği ve karakterinin oluşumuna kadar nüfuz eder. Belki burada, Parsons'un eseri oldukça ilgi çekicidir. Bundan başka Parsons, dini doktrinin, akılcı-amprik kavrama diye isimlendirilen genel idrakin üzerindeki ciddi etkisinin farkında değildir.

Bu projesi hakkında Parsons, 1942 yılında şunları söyler:

Berlin'de bulunan Kierkegaard'ınki gibi. Durkheim bu yansıyan fiili, sosyal bir hareket olarak onaylar görünürken, Feuerbach onu, insanın kendine yabancılaşmasının kaynağı olarak gördü.

[23] *Essays*, s. 61

[24] *The Structure*.

[25] *Essays*, s. 62-63. Bkz. *The Structure*, Bölüm: XIV-XVII; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Çev. Talcott Parsons, (New York ve London 1930); Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Çev. Hans H. Gerth, (Glencoe 1951). Eleştiri için bkz. Amintore Fanfani, *Catholicism, Protestanism and Capitalism*, (London 1955) s. 3 ve bölüm: II, VII; H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Critisism of Max Weber and His School*, (Cambridge 1933); ve Albert Hyma, *Christianity, Capitalism and Communism*, (Ann Arbor 1937). Ayrıca bkz. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, (London 1926).

[26] *Essays*, s. 63

"Tabi ki bunun, gelişimin nihai aşamasına ulaşmış bilimsel kavramsal bir proje olduğunu söylemek asla güvenilir değildir. Sürekli değişme bilimin tabiatındadır. Buna rağmen kavramsal bütünleşmenin rölatif dereceleri vardır. Tekrar gözden geçirilen eserin sonuçlarının, sosyal sistemde dinin rolüne dair daha önemli geniş yönlerini kapsayan, geniş çerçevede rölatif bir şekilde iyi bütünleşmiş analitik projeyi oluşturduğunu söylemek sağlıklı görünüyor. Yakın gelecekte bu analitik projede dikkate değer tasfiye ve gözden geçirme beklenmesine rağmen, radikal yapısal bir değişmeye yol açması olası değildir. Amprik inceleme ve teorik analizleri, sosyal bilim ve psikolojinin en revaçta standartları ile uyum içinde ve geniş bir ölçekte birleştirmenin mümkün olduğu temel üzerinde, ilk defa olarak din sosyolojisine yerleştirebiliriz."[27]

Esasında, Parsons'un daha sonraki çalışmaları bir "arıtma ve gözden geçirme"(nin) konusu olmuştur. Arıtma burada verilen temel bakışın daha ziyade soyut bir ifadesidir, özellikle de Parsonyen "model değişkenler"in.[28] Gözden geçirme(revizyon) başlıca, Parsons'un şimdilerde "kültürel sistemler", "sosyal sistemler" ve "kişilik sistemleri" şeklinde ifade ettiği ilişkiler ekseninde yer alıyor.[29] Daha sonraki çabada, gerçek bir ilave yapılmıştır. Daha geniş hareket teorisi bağlamında sistematik bir kişilik teorisi oluşturmak üzere, psiko-analitik kavramları kullanmak için O'nun teşebbüsünden söz ediyoruz. Çabayı aşırı soyutlamanın verimliliğe engel olacağından şüphelenilir ve aynı zamanda, Paretoyen-Freudyen referans çerçevesi sayesinde planlı sona erdirme talebinin, zaten zımnen mevcut olmayan yeni kavrayışları engelleyeceğinden korkulur. Genellikle, Riesman'ın kişilik ve sosyal yapı konusundaki eseri daha ilginçtir. Onun somutluğu, hem yaşayan insanları hem de onların rol oynadıkları sosyal durumlarını daha iyi anlamaya işaret eder.

Alanla ilgili tipik bir örnek olarak burada ele alınan Parsonyen din sosyolojisi, insanı konumu bakımından bir aktör olarak görür. Bu konum, sadece fenomenolojik ve araçsal bilginin terimleri çerçevesinde, pozitif bilgi sayesinde aktör ile bilinir. Bununla birlikte bu tür bilgi, faaliyet alanı dışında bizzat konu ile ilgili çok geniş bir alan bırakır. Bu alan, ahlaki ve sosyal normları, fiilin amaçlarını, tereddüde yönelmeyi ve tabi ki onların kaynaklarını içine alır. Yine de bu alan, insanın "rasyonel bilgi ve tekniğin yeterli mekanizmaları sağlaya-

---

[27] A.g.e., s. 64

[28] Bkz. Talcott Parsons ve Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, (Cambridge 1951); ve Parsons, *The Social System*.

[29] A.g.e.

madığı "toplam duruma uyum(ayarlama)" olarak belli belirsiz ifade edilen şeyi yakalaması gerekliliği nedeniyle bir şekilde tanımlanmalıdır.[30] Bu alandaki akli olmayan teşebbüsleri anlamlandırdıktan sonra onlar tecrübeyi aşarlar. – tecrübe: Araçsal uyum ya da kontrol etmedir ve ne üzerine temellendiği ve ondan nelerin neşet ettiğine dair bir bilgidir.- Bu tür bir anlamlandırmanın önemi, mantıki-tecrübi (Pareto) veya akılcı-amprik (Parsons) bilgiye dair artık (residu) olmasıdır. Hem Pareto hem de Parsons, ikinci derecedeki bilginin kaynağı problemini açık bırakmalarına rağmen, (İnsan diğer bir çok sosyoloğun gerçekten bunu yapıp yapmadığını merak ediyor) onun başlıca önemi, kişisel ve sosyal düzen fonksiyonunda yatar. O, pratikte insan hayatında tamamıyla psikolojik ve düzenleyici bir role göndermede bulunur. Daha sonraki çabalarında Parsons, bu düzenleyici süreci açıklayacak mekanizmaları hipotez haline getirmek üzere, sosyologlara imkan vermek için psikoanalizler üzerinde durur.

Dini doktrinler bu alanda yönlendirmeyi sağlamak için geliştirildi. (hayatın araçsal tecrübeyi aştığı alanlarda anlam problemini cevaplamak için) Bir kere sosyal kurumların gelişimindeki aydınlatıcı rolleri ve kişiler üzerindeki biçimlendirici etkileriyle gelişen bu tür doktrinler, tarihi nedenler haline gelir.[31] Bu tür doktrinlerin normatif yönleri, insan hareketine amaçsal karakterini verir ve sosyal kontrolü mümkün kılar. Böylece fertler ve fonksiyonel bir önem için, insan birliği ya da toplum için, öncelikle düzenleyici bir anlamın temeli üzerinde din, hareketin konumlarına dair tanımları sağlayarak, sosyal kurumları şekillendirerek, karakteri biçimlendirerek, sosyal nedenselliği tecrübe etmeye ulaşır. Daha önceki rasyonalist pozitivist insan görüşü ciddi olarak düzeltilmiştir. İnsan hâlâ, kişisel istikrar ve sosyal düzen için düzenleyici mekanizmaların gerekliliği ile sınırlanan mevcut bilim adamının-pozitivist metodolojinin bir niteliği-pozitivistik karikatürüne dayanarak rasyonel, bilimsel bir araştırmacıymış gibi tasarlanmaktadır.

İnsan böyle bir projeyle ilgili önemli araştırma yapılabileceğini inkâr edemez; yine de belli önyargılar belli bir noktada anlamaya engel olacak: Yani, temel pozitivist öncüllerin bulunduğu noktada artık o, dini fenomeni açıklayamaz. Başka bir deyişle, dinin, psikolojik ve sosyolojik fonksiyonun terimleriyle anlaşılabilir olmadığı yerde din, anlaşılamaz. Rasyonel olmayan din tarafından

[30] *Essays*, s. 57

[31] "Tarihte fikirlerin etkileyici güçler haline geldiği tavır", Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 90. Ernst Troeltsch genellikle çalışmasında Weber'i takip eder; *The Social Teaching of the Christian Churches*, Çev. Olive Wyon, (New York 1931). Yukarıdaki 25. dipnota bakınız.

kapsanan her şey, yalnızca psikolojik ve sosyolojik düzeylerde açıklanmalıydı; Bu, -fonksiyon ilişkilerinde- gerçek ahlaki olmayan yorum dışarıda tutulduğundan bu yana, yorumdan daha fazla bir şeydir. Kapsamlı bir sembol ve mit teorisi geliştiren akademik din sosyolojisi ve psikolojisine engel olan bu görüştür ve sosyoloji içerisinde bir çokları tarafından ciddi özen verilmeden önce bu problemler konusundaki önemli eserler, ucuz baskılarla sokak satıcılarına ulaştı. Gerçek bir özne-nesne ilişkisi, rasyonel bilgi ve tekniği kapsayan pratik durumlara hasredilir.

Dini cehalet ve hata olarak kabul eden eski pozitivist görüşün bu ıslahı, sosyoloğun dini "reel faktörler"e indirgenmesi gereken bir şeyden ziyade, onun sui generis olduğunu düşünmesini mümkün kılar. Fakat amaç, gerçekten ziyade daha anlaşılır olmaktır. Din, sürekli ve kaçınılmaz bir sapmanın sonucu olarak insan gelişimindeki belirli dönemlere mahsusbir yanılsama rolünden terfi ettirilmiş oldu.[32] Bu, temelde düzenleyici bir mekanizmadır ve rasyonel, amprik bilgiyi kabul eden her şey epifenomen statüsüne gönderilir. Bu yaklaşımın katkısı, sosyal hayatta hem geliştirici hem de bütünleştirici olan dinin, fonksiyonel rolünü tanımasıdır. Ama buradaki katkı çok az orijinaldir.[33] Kısaca bütün proje, -tüm yorucu düzeltmeye rağmen- pozitivistik kavrama teorisi üzerine kuruludur. Rasyonel-Amprik diye isimlendirilen bilgi, -ki tekçi kavrayış için çok uygundur-her ne kadar kişisel ve sosyal istikrar için gerekli ve bu sebeple sosyoloji gözlemcileri için bir "sosyal gerçek" ise de, araçsal bilgidir.–diğerleri yanılsamadır.- Bu anlamda din sosyolojisi, Comte'un üç hal kanununu aşmada başarısız olmuştur.[34]

---

[32] Tabii ki, seçkin bir tür anlamında varlığını sürdüren insan kitlesi içindir, sosyologlar için değildir. Bu, Comte'çu zihniyetin diğer yönünü açığa çıkarır.

[33] Cf. Charles A. Ellwood, *"The Social Function of Religion", Amerikan Journal of Sociology*, XIX, (1913-1914), ss. 289-307.

[34] Özel bir manifesto olan Parsonyen teorinin insan görüşü, sosyologlar tarafından geniş ölçüde "bilimsel gelenek" olarak kabul edilir. Bu, bazı hümanistlerin "bilimcilik" diye isimlendirdiği şeydir. Gelenek gibi bir kavramın içinde, böyle bir şeyin (bilimciliğin) yer almadığını düşünenler sorgulanamazlar. Sık sık tabii bilimlerin ve özellikle sosyologlarca anlaşıldığı şekliyle teorik fiziğin, beceriksiz ve saf bir taklidi ile eşlik edilir. Parsons bu tür projelerin en karmaşığını inşa etti. Bundan başka izleyicisi Weber, Dilthey'in "anlayış" fikrini birleştirmeye çalışır. Fakat insanlar ile fenomenal bilgi arasındaki anlamlı iletişim ilişkisi, pozitivizmin öncülleri üzerinde temellenen bu plan çerçevesinde görülür. Parsons'un eserinin bu kısmı, ruh bilimleri ile tabiat bilimleri arasındaki Alman çatışmasından ortaya çıkmıştır. Problemin bu yönü, burada ele alınamaz. Yalnız, çözümün tatminkar olmadığını ve Weber'in aktörün davranışı ve bu sıfatla neredeyse tamamen kaybolmuş hürriyeti ile objektif bilgi arasındaki kendi kişisel ayrımının önemini belirtmek yeterli olacaktır. Parsons için anlayışın önemi, ölçülebilir fiziksel çalışmalara ve sosyal

Bu proje üzerine inşa edilen pozitivist bilgi anlayışının ardında, insanın pozitivistik tanımı vardır. İnsanın bu tanımı nedir? O, yaşadığı dünyayla onu etkileyerek ilişki kurma tarzına sahip yegane varlıktır. Ussallık ve bilgiden bahsetmek bu bağlamda anlaşılmalıdır. Araçsal olarak, içerdiği sebeple detaylandırılan tahlil edilmiş bilgi, bu ilişkilerle anlaşılan bilgidir. Sebep, mantıkçı pozitivizmin üslubunun ardından, gereksiz bir tekrar meselesidir. Diğer bir deyişle, bu adam, yalnızca anlamlı entelektüel çalışmalarının geliştirici ya da etkileyici olduğu "Homo Faber"dir. Tüm diğer insan fiil ve tutumları, uyum veya adaptasyon olarak açıklanmalıdır. Buber'in ben-sen ilişkisi diye isimlendirdiği şeyin, ya imkanı yoktur ya da tamamen psikolojik olarak mümkündür. Bizim burada sahip olduğumuz, Whitehead'in "yanlış yere konmuş somutluk" dediği şeyin bir örneğidir. Bilimsel metodun boyutları -güçbela analiz edilen ve dogmatik biçimde ileri sürülen- bir insan imajında donuklaştırıldı. Bu, çok yakın geçmişte oldukça popüler olan "ekonomik insan" sureti içindeki, ekonomik teorinin boyutlarının donuklaşması ile kıyaslanabilir.

Açıkça, ibadet, mit, sembol ve dinsel tören ve hatta teoloji (ya da özellikle teoloji mi?) böyle bir insan için gerçek ("araçsal" olarak okuyun) değere sahip olamaz. Bunlar, "insan bilgisinin ince çemberini kuşatan" "derin gizem"e alışma noktasında ona yardımcı olurlar. İnsanın bu gizeme tepkisi bir hayal kırıklığıdır: İnsan başarılı bir biçimde onu manipüle edemez. Bu nedenle yukarıdaki tüm maddeler psikolojik olarak açıklanabilir; Onlar, iç huzur mekanizmaları koşullarında anlamlıdır ve dış dünya ile keyfi ve izdüşümsel bir ilişkiden fazlasına sahip değildir. Tabii ki böyle bir insan var değildir; O, yalnızca ikinci dereceden bir kavrama iradesinin pozitivistik teorisidir. Sosyal hayat ve insanın iç hayat süreçleri, (ilkin itiraz edilmektedir) -bir bilimsel araştırmacıya basit bir şekilde objeler olarak görülen- analitik bir projede, referans noktalarına yapılan atıflardan sonradır. Gözlenen insanlar, bu tür referans noktalarıyla keyfi şekilde ve safça teşhis edilir. Amprik çalışmada ihmal edilen bu metodolojik hareket, projenin tabiatında olan insana başvuru eksikliğini giderebilir. İnsan için pozitif metodun dondurulması yerine geçecek bu çaba için, Ernst Cassirer'in filozofa söylediği şeyi sosyoloğa söyleyebiliriz; "filozofun yapay bir insan inşa etmesine

bilimi mümkün kılan bir kabule dayanan, operasyonel tanımın sıkı pozitivistik niteliğinin iptalinden daha azdır.

izin verilmez, o gerçek bir insan tasvir etmelidir."[35] Gözleme bu denli önemli statünün verildiği bir disiplinde bu kesinlikle uygulanır.

Sosyal bilimin gelişimi objektif yapılar, -Durkheim'ın deyişiyle "sosyal nesneler"- olarak sosyal ilişkileri ve sosyal hareketleri görme yeteneğinin gelişimi üzerinde temellenmiştir. Yine de bu, sıklıkla edimlerde bulunan bir vasıta olarak, somut insan kavramının kaybı ile sonuçlanır. İnsan bilgisinin (bu araçsal bilginin demektir) ince halkasını her yaşta kuşatan gizemin, büyük ölçüde bir parçası olan insan ve onun somut varlığı için, sosyal şeylerin objektifleşmiş bilgisi üzerinde temellenen kavramsallaştırmalar grubu sayesinde anlaşılan, varsayım halinde onun yerine geçen bir parça vardır. Dini incelemede -ki bu somut insanın manipülatif bir tarzdan başka bu gizeme karşı koyuşunun görüldüğü yer- böyle bir muamele, sadece anlayışımızı kapatır. O yalnızca, kendi terimlerindeki anlaşılamayan şeyleri örtbas etmeye yardım edebilir.

Mevcut projenin en önemli ve tipik vechesinin dinin sosyal hareket içindeki fonksiyonel rolü ve dini doktrinlerin ve kurumların toplum ve karakter üzerindeki tesiri, aynı zamanda toplumun dini doktrinler ve dini kurumlar üzerindeki tesirinin bizce farkedilmesini sağlamak olduğuna işaret etmiştim. Bunlar hala, bizzat dine nazaran ikincil önemdeki konulardır. Sosyolojik bakış açısından dinin bu ikincil veçhelerinin, birinci derecede önemli olduğu söylenebilir. Böyle bir argüman savunulamaz fakat, hem din hem de sosyolojik bakış açısından anlamayı gerektirir. Sırf tanımlamanın dışındaki normatif olmayan bir dini inceleme bağlamında sorun artmaktadır. Bu soruya verilecek olumlu bir cevap, çok farklı bakış açılarına sahip kişilerin, dini tecrübe ve dini tutumları oluşturan şeyin, minimum düzeyde kabulü üzerinde anlaşmalarını gerektirir. Bu, sırayla bazı asgari insan karakteristiklerinin kabulünü gerektirir. Bunların ilki, bir kişinin dünya ile manipülatif olmayan ilişki tarzları olduğunu ve bunların sadece kullanımdan arta kalan tortular olmadığının onaylanmasıdır. Pareto ve Malinowski'nin yukarıda işaret ettiği imalar ve şimdiye kadar Amerikan din sosyolojisi akademisince terkedilen şeyler kabul edilmelidir. Bu tanıma, çok farklı formlarda ortaya konabilir; Angyal'ın "homonomiye doğru eğilim"inde[36]

[35] Cassirer, *An Essay on man*, s. 11. Cassirer burada Pascal'ı özetliyor. Cassirer "insanın tabiatına" dair bir ipucu olarak sembolü incelemişti. Burada analiz ettiğimiz yaklaşımında insanın tabiatı, pozitivistik teşebbüsler ve daha sonra ortaya konan bir kavram sayesinde ifade edilen sembolle varsayılır.

[36] İnsanın insanüstü birliklerine entegrasyonu bir filogenetik sıra, bir aile, bir toplum ve bir kültür içerisindeki üyelikle sınırlanmaz. Dini tutumu çerçevesinde insan, anlamlı kozmik düzenin bir üyesi olarak tecrübe kazanır. Paylaşımın yönü ve alanı çok çeşitli olabilir. Adamın biri dine yö-

(Homonomy: telaffuzu ve sesi benzer olmakla birlikte farklı anlam ve köken ihtiva eden kelimeler. çev) olduğu gibi bilimsel terimlerle, insanoğlunun yalnızlık sonrası metafizik bir hasretinden doğmuş platonik aşk, varlığımızın içinde değil merkezinde bulunduğu kendiliğinden düşünce[37], nihai anlamda ilişkili olduğumuz şeyler[38], kutsalın bir tecrübesi, "mysterium tremendum et fascinosum"[39], ya da ben-sen ilişkisi[40] gibi felsefi terimlerle[41] ortaya konabilir. İnsan tecrübesinin aracılığına işaret eden bu göstergeleri anlamak, pozitivistik bir düşünce atmosferinde eğitilen genç sosyologlar için zor olabilir. Bu, tamamıyla anlaşılabilir bir şeydir; fakat kendisine, insana referansı önermeyen bu koşullar sebebiyle o, bir çalışma alanı olarak din sosyolojisinden vazgeçmekten daha iyisini yapamayacaktır. Baktığı şeyi asla bilemeyecektir.

İkinci bir gerekirlik, dinin basitçe "uyarıcısız bir yanıt" olmadığının kabulü olacaktır.[42] Kişi için bazı gerçeklerin anlatımı olarak din, aynı zamanda bir kısım harici şeylere cevaptır. Bu kadarı kabul edilmelidir, zira Feuerbach'ın duruşunun ya da O'nun çağdaş türevlerinin herhangi bir önkabulü, çalışılan dini fenomenin doğru anlaşılmasını imkansız kılacaktır. Cevabı (ya da tepkiyi) çağrıştıran harici gerçeklik, araştırmacı inananın algısını ne kadar paylaşmıyor olsa da kabul edilmelidir. Bu gerçeklik duyu algısının bir nesnesi değildir. Varoluşun(varlığın) gizemi ile bir saygı duruşu içinde karşı karşıya gelen ve aklı ve hayal gücünü(imgelem) kendisini nihai olarak kavrayan şeyi kavramak için

---

nelebilir, bazıları da sosyal birliklere yönelebilir, fakat ortak insani eğilimler için bir insanın bazı hedeflerinin olması gereklidir. Tabiatüstünün tek parça halindeki objektif varlığı felsefe için bir problemdir ve kişilik araştırıcıları olarak bizim bu tür problemlerle ilgilenmememiz gerekir. Kişilik incelemesi, yalnızca insanüstü birliklere doğru yönlendirilen geniş ölçüdeki insan tutumlarını tanımak açısından önemlidir. Bu tür tutumların insan dürtüsünün güçlü bir kaynağını temsil etmesinden bu yana onlar, kişilik teşekkülünde en yüksek derecede önemli faktörlerdir. ("İnsanüstü" terimi burada insan şahsiyetini aşan anlamına gelir.) *Andras Angyal, Foundations for a Science of Personality*, (New York 1941), s. 170-171. Etienne De Greeff, *Insticts de Defense and de Sympathie*, (Paris t.y.) ve *Aux Sources de l'humain*, (Paris 1949).

[37] Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, (London, New York, Toronto 1945), s. 16

[38] F. Ernest Johnson'un editörlüğündeki *Religion and World Order*, (New York 1944) adlı eserin içinde Paul Tillich, *"Trens in Religious Thought That Affect Social Outlook"*, ss. 17-28

[39] Rudolf Otto, *The İdea of the Holy*, (London 1950). Ayrıca bkz. Joachim Wach'ın *Types of Religious Experience*, (Chicago 1951) eserinin içinde *"Rudolf Otto and the İdea of the Holy"*, bölüm: 10.

[40] Martin Buber, *I and Thou*, Çev. Ronald Gregor Smith, (Edinburg 1937).

[41] *The Symposium*, Bkz. Werner Jaeger, *Paedeia*, Çev. Gilbert Highet, (New York 1945) II, bölüm: 8.

[42] İfadeyi John Mac Murray'dan ödünç aldım. *The Structure of Religious Experience*, (New Haven 1936), ss. 4-23. Bu çerçevede O'nun "uyarıcı" tanımı yetersizdir.

kullanan insan özne(si) şeklindeki bu asgari tanım kabul edilmelidir. Mitosu ve ritüeli(dini adetler) bir başka bağlamda görmek dinin sosyolojik anlatımlarını/ifadelerini dahi engelleyecek ölçüde belirli bir metafizik saflığı ele vermek olacaktır. Bu aynı zamanda, modern Batılı bilinç halinin dünyayı kavrayışının yalnızca bir türünü dahi anlamaktan aciz tarihsel olarak belirli bir ideolojiyi de ele vermektedir.

Bütün nesneleri, sürekli

Ayrı olarak, ölü ve ruhsuz görmek

Böyle bir tetkik, taşralı ve kültür bağımlıdır: Comte'çu zihniyetin dar sınırları içerisine hapsedilir. İnsanın kural koyucu ve değerlendirici yetenekleri ve üretimleri ile ilişkisi kadar ibadet, inanç ve diğer tüm sembolik, mezhebi ve sosyolojik tezahürler de, yalnızca verilen bu asgari koşullar içerisinde anlaşılabilir.

Bu hakiki süje-obje ilişkisi koşullarında dini inanç ve tutumların anlatımları, içeriklerine uygun olarak incelenmeli. Bu, hem yurtdışında hem de yurtiçinde sembolizmin komplike bir anlayışının gelişimine ve daha çok felsefi araştırmanın kullanımına izin verecektir. Felsefi izdüşüm problemleri, akıl ile yalnızca böyle bir bağlamda tartışılabilir. Din sosyologları mit, doktrin ve onların kültsel ve estetik ifadesinin ne olduğunu anlamayı öğrendikleri zaman, izdüşüm problemi ve onun önemi büyük ölçüde tasfiye edilecektir. Bir başka deyişle, araştırmacı her şeyi izdüşüm olarak görmeyi bıraktığı zaman, fenomenin bizzat kendisini görmek mümkün olabilecektir.

Bunlar, normatif olmayan bir din çalışması için yalın asgari gerekliliklerdir.[43] Dini doktrinlerin nihai gerçekliği konusunda hüküm vermek, din sosyolojisinin veya psikolojinin ve dinler tarihinin görevi değildir. Henüz bu tür çalışmalarda kesin hakikilik kriteri, ortaya konamamıştır. Mesela birisi, büyünün amprik amaçlar için amprik olmayan araçların manipülasyonudur şeklindeki Parsonsçu hipotezin, yeterli bir tarif olup olmadığını sorabilir. Birisi de Jaspers'ın büyü tanımını, sembolün gerçekliğini amaçsal ve araçsal bir teknik haline getiren şimdiye kadar mevcut bir sapkınlık olarak göz önüne almamalı

---

[43] Bu problemlerin önemli bir tartışması için bkz. Wach, *Types of Religious Experience*, özellikle I, II, III ve X. bölümler. Bununla birlikte Ellsworth Faris, sosyologların tartıştığı sorularla yalnızca marjinal ilişki kurarak bu kitaba ulaştı. Yetersiz incelemesi için bkz. *American Sociological Review*, XVII, No:2, (April 1952), s. 253-254.

mı?[44] Sonuç olarak birisi sapkınlıklar, yeterlilik düzeyleri vb. hakkında konuşabilmeli. Her şeyin ötesinde burada araştırmacı, O'nun verilerini anlamaya teşebbüs edebilmeli ve sadece fonksiyonel bir projenin dar kavramları çerçevesinde onu sınıflandırmamalı.

Bu yaklaşım çerçevesinde din sosyolojinin görevi nedir? Din sosyolojisi, hem dini grupların özel biçimleri çerçevesinde, (bunun da ötesinde onların sınırları) hem de daha çok seküler sosyal kurumlar ve ilişkiler çerçevesinde, sosyal biçimlerin, (dini ve seküler) dini anlatım, tutum ve inanç üzerindeki zıt etkisi de dahil dini tecrübe, dini kavramlar, sosyal ilişkilerin biçimi ve ortaya çıkışında dini tutumların anlatımının amprik incelemesidir.[45] Bundan dolayı din sosyoloğu, aynı veriyi psikolog ve dinler tarihçisi gibi inceler. Bu disiplinler arası sürekli bir diyaloğun olmayışı, her bir disiplince sahanın kurnazca gaspına uzanan sığ bir tek taraflılığa engel olamaz. Bundan başka dini gerçekleri anlama zorunluluğu, normatif olmayan din araştırmacıları ve ilahiyatçılar arasındaki bir diyaloğu gerektirir.

Din sosyolojisi tarafından takip edilen bu çalışmanın amacı nedir? Burada mümkün iki cevap vardır. İlki, sosyal varlığın bilgisini insanlara vermektir. Bu tür bilgi, -günaha götüren yolları çağrıştırabilecek benzeri şeylerden insanoğlunu sakındırarak yardım etmek suretiyle insan hürriyetini arttıran bilgionları çarpıtan biçimci etkilere karşı koymak için, kendilerini daha iyi bilmelerini ve insani birliktelikler ve çatışmalardaki düzenlilikleri daha iyi anlamalarını mümkün kılar. İkincisi, uygulamalı bir bilim olarak din sosyolojisinin, mesajlarını ve yüz yüze kaldıkları devam eden problemleri bildirmek üzere bulunduğu çevreyi, eksiksiz bir şekilde anlamaları için dini kurumlara yardım etmesidir.

İnsan şahsiyetini kabul (insan toplumunun çok yakınında yaşayan özne) ve varsayılan toplumu ret, sosyal bilimlerin bilgisinin bütünleşmesini insana hizmet çerçevesinde mümkün kılacaktır. Fakat bu, insana dair genelleştirilmiş bir bilim olarak sosyolojiyi inşa etmeye dair tüm teşebbüsleri bırakmak demek-

---

[44] Karl Jaspers, *"Freedom and Authority", Diogenes*, I, No:1, 33. Böyle bir araştırma, sosyologlar için tarihçilerin çok iyi bildikleri şeyi ortaya çıkarır: yalnızca büyü ve din arasında değil, büyü ve bilim arasında da ilişki vardır. Bütün bunlardan sonra Batı medeniyetindeki büyük büyü dönemi, 16. ve 17. yüzyıllardır.

[45] Bu problemin İngilizce en iyi tartışması için bkz. Wach, *Sociology of Religion*. Bu kitap daha sonra Prof. Edgar Sheffield Brightman'ın dediği gibi, "hiçbir din araştırıcısının kendisi ve çalışması için ihmal edemeyeceği" bir kitaptır.

tir.[46] Sosyolojik analiz insanın iç merkezine temas etmez. Bir insan objesi oluşturma konusunda o, sadece insanın başarılı yönlerine dair objeleri oluşturmada muvaffak olur. Yaşayan insan bir bütün, kendi içerisinde bir birliktir. O, tüm ilişkilerin temellendirildiği buradadır. İnsan şahsiyetini ve onun dini ilgilerini kapalı bir kavramsal yapıya uydurmak, -özellikle sosyal yapı ve fonksiyonla ilgili- bir parça içerisine bütünün dahil olduğu şeklindeki eski mantıksal hatayı, mümkün olan en ileri derecede yapmaktır. Dini bağın hem öznesi hem de nesnesi kavramsallaştırmayı aşar. Hem sosyal yapıyı hem de onun fonksiyonel değişmezliklerini aşar. Böyle bir teşebbüs, insan hayatının nesnelleştirilmiş yönlerine dair zor fark edilen bir niteliği kuşattığı ve böylece insan şahsiyetini yok ettiği zaman, sosyolojik araştırmalarca elde edilen hakiki bilginin herhangi bir tarzda, fakat özellikle harici manipülatif tarzda insan hayatı ile ilişkisini kurmada başarısız olur. Hem de bu noktada O, temelde Comte'çu olarak durur.[47] Bugün Amerika'da kapalı bir sistem olarak açık bir kavramsallaştırmayı oluşturmaya kadar varan din sosyolojisi, bu hataları yapar. Araştırmayı ve bu tür projelendirilmiş temel teşebbüsler çerçevesinde, araştırmanın bulgularını korumaya soyunan din sosyolojisi de onlara yaklaşır. Gerçekte, imalı işaretlerden materyalin bilinçli yorumuna kadar sahadaki çalışma, tüm bu etki biçimlerini gösterir.

Tabi ki kimse, sosyolojik araştırmadaki sınırlı başvuru çerçevesine itiraz etmeyecek. Bu tavır içerisinde bu eleştiriyi yorumlamak, meseleyi kavramamak olacaktır. Fakat sosyal bilimlerin sahip olduğu bilginin insan değeri ve özgürlüğü için, insan varlığıyla ilişkisi kurulmalı ve yalnızca muayyen bir disiplin pers-

---

[46] Parsons, sosyolojinin insanı genelleştiren bir bilim olduğu görüşünü net bir şekilde reddeder. Fakat O, "hareket teorisi" yerine, bu bölümde tartışılan pozitivistik insan kavramının temelleri üzerine inşa edilen insan hayatının analizi için, kavramsal bir projeyi geçirir. *"The Social System"'*de O, kişilik sistemlerini, sosyal sistemi ve kültürel sistemleri tartışır ve onların karşılıklı etkileşimlerini göstermeye çalışır. Bu, biraz önce tartıştığımız itiraz edilebilen varsayımlar üzerine kurulmuş nesnelleşmiş yapılardır. O, varlık ve bireysel insan hakkındaki bir kavrayış yerine, objektif yapıların soyut kurgusallaştırmasından çekinmez. Anlamlı bir şekilde onun temel parçası, "sosyal hareket" olarak isimlendirilir. Bir çok sosyolojik metinlerde sosyolojinin, insanı genelleştiren bir bilim olduğu inancı, takdimin açıklanmamış öncülüdür. Diğer sosyolojik eserlerde bu düşünce, net bir şekilde benimsenmiştir.

[47] Sosyolojinin yenilikçileri, bu standartları tamamıyla değiştirdiler. (Batı Medeniyetinin amaçları) Onlar teknolojik ilerleme ve insanlığın endüstriyel gelişmesi için tarihi süreci sınırlandırdılar. Böyle yapmakla onlar, toplumu ya da kolektif varlığı tarihin kesin bir gerçekliği kıldılar. Onlar, ferdin soyut ve toplumun vekili ya da görevli bir memuru olarak, sadece kendisi tarafından tanındığını ifade ettiler. Bu sebeple, onlar herhangi bir anlamı insan özgürlüğü ve vakarının değerlendirmesi ile birleştirmezler. İnsan hayatı, onun toplumun bir üyesi olarak görevlerini yerine getirecek derecede anlamlı kavranılmıştır. *Bu sosyologlar, insan varlığının tam evrenselliği içerisinde sosyal sürece döndüler.* Albert Salomon, Aynı eser, s. 37. (Vurgular benim)

pektifinde anlaşılan sosyal süreçlerin, objektifleştirilmiş yönleri bırakılmamalıdır. Bu, Tillich'in anlatımında, tamamen insanın kendisiyle bağlantılı olan şeylerle alakalı konuları inceleyen din sosyolojisine özel bir ilgidir. Sonra bizim referans çerçevemiz, -yaklaşımımızın tikel niteliğini tanıyarak- alçakgönüllü olmalı ve tamamıyla psikolojik bir tali anlamdan (ben buna sübjektiflik diyorum) kaçınmak için insanı; iç dünyasında oturan bu gizemli varlığı, yaşam sürdüğü merkezde çözmelidir. Bu tür alçakgönüllülük, bilimsel araştırmanın ruhuyla tamamıyla uyuşmaz değildir. Bu, dünyayı geleneksel bir unvandan ziyade akademik bir branş faaliyeti kılan bir zihin ve tutum eğitimini gerektirir. Sosyoloji, sosyal yapı ve fonksiyon, büyüme, gelişme, dağılma ve değişme gibi kendi problemleri üzerinde yoğunlaştığı zaman savunulur. Fakat sosyoloji onları, herhangi bir kavramsallaştırma içerisine sıkıştırılamayan hakiki insan tasavvuru çerçevesinde görmelidir. Şayet sosyoloji sığ bir disiplinci bakış açısının sertliğine engel olabilirse, diğer bilimsel ve beşeri disiplinlerle bir diyalog tutturmalıdır. İnsan varlığı ve insan kaderine dair daha geniş bakış açılarına karşı, diyaloğun bir parçası olarak hareket edilmelidir.

Kısaca, Parsons'un yaklaşımı hakkındaki eleştirel bir değerlendirme, akademisyen sosyologlar tarafından dinin anlaşılması istikametinde belli başlı engelleri gösterir. Bunlar;

1. Sınırlı bir pozitivistik kavrayış tanımlamasına güven.
2. İnsan hakkında pozitivist düşünce ve onun türevleri.
3. Toplum ya da sosyal sistem hakkında hipotezler ortaya konması.
4. Dinin tortusal (Residu) anlamı.
5. Dini muhtevaya psikolojik yaklaşım.
6. İlahiyat da dahil olmak üzere tarih ve felsefeden tecrit etme.

Bu temel hatalar, -ki Parsons sahanın sembolüdür- Comte'un çağdaş kompleks din sosyolojisini oluşturur. Daha yeterli bir yaklaşım için küçük bir teklif önerdim.

Sosyolojiyi aksi yönde tasarlamak onu, teoride insan varlığına yabancılaştırılmış olarak, pratikte de yöneticiler için uzmanlarca sadece manipülatif araçların inşası olarak tasarlamaktır. Sosyoloji, ekzistansiyel bağlamda insan hayatının kendi şartları ve şartlanmalarının irdelenmesi olmalıdır. O, biçimi ve biçimsizliği, başarıları ve başarısızlıkları gibi durumu ve özgürlüğü ile varolan insanın bir yönünün incelemesidir. Sosyolojinin görevi, insanın durumuna dair daha somut bir anlayışı gerçekleştirmede kişilere yardım etmektir. Din sosyolo-

jisi, kişinin dini ilgisinin tüm problemlerin içerisine girdiği bir tutumun incelemesidir. Sosyal koşullar ve sosyal yapılar bu ilginin ifadeleri içerisine nüfuz ederler, tıpkı bu ilginin sosyal yapılar ve kurumların biçimine nüfuz ettiği gibi. Tüm bu kayıt altına alınan koşullar, durumlar, sosyal ilişkiler, tarihi ve kültürel durumlar, onlar arasındaki karşılıklı ilişkiler, birbirine geçişler ve başkalaşımların en eksiksiz amprik bir incelemesi, sahanın meşru işidir. Ancak bunlar, en azından uygun bir insan telakkisinden ve onun konumunun ihtiva ettiği şeyden şüphelenen bir yaklaşım sayesinde anlaşılabilir. Açıkça bunu, din sosyolojisinin Katolik tanımı olarak ileri sürmüyorum. İster katolik ya da katolik olmayanlarca, isterse mü'min ya da mü'min olmayanlarca yapılsın, ben onu herhangi bir tanım için asgari düşünce olarak öneriyorum. Bu, insan bilimlerinin –son dört asırda meydana gelen gelişmeler sayesinde bilimler madden o kadar zenginleşti ki- merkezinde yer alan insan varlığının, yeniden takdiminden daha az bir şey değildir.

TAKİYYE*

Yazan: Musa MUSEVİ

*Çeviren: Doğan KAPLAN***

Abstract

Taqiya in Imamiya Shia

There are some issues in Imamiya Shia like taqiya/camouflage, mut'a'/temporary marriage, sajda/prostrating in prayer on Imam Hussein's tomb land etc. have been discussed by the author. In this article, the author Dr. Mozes Musavi discusses taqiya/camouflage idea .According to him, Shia has to change some views on this matter. Because it hasn't been exposed by the Prophet and Shiite Imams. They didn't make taqiya in their life. Taqiya creates double personality in person.

SUNUŞ

Zaruri Açıklama

Bismillah, hamd Allah'a, salât ve selam Elçisi'ne olsun.

Şiilik dünyasının en büyük yerinde doğdum ve orada yetiştim. Gaybet-i Kubra[1]'dan beri, günümüze değin Şiilik tarihinin tanımış olduğu en büyük dini

---

* Necef ilim havzasından mezun olmuş Dr.Musa Musevi'nin İmamiye Şia'sına eleştirel baktığı "eş-Şia ve't-Tashih/es-Sıra' beyne'ş-Şia ve't-Teşeyyu'" 1988 adlı kitabının, sunuş yazısı olan 5-7.sayfaları ile 'Takiyye' konusunu işlediği 51-59.sayfalarının çevirisidir.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, dkaplan @selcuk.edu.tr

lider olan atamız, büyük imam Seyyid Ebu'l-Hasen el-Musevî'nin ellerinde eğitim gördüm ve yetiştirildim. Onun için şöyle denmiştir:

Kendinden öncekileri unutturmuş, sonrakileri kendine tabi kılmıştır[2]

Şia ve Şiilikle ilgili bir çok söylemin olduğu bir çevrede, Şia ile Ehl-i Sünnet arasında asırlardır devam eden grupsal ayrılıkların şekillendirdiği karışıklıklar ve şartlar altında; Şia ve diğer İslam mezhepleri arasındaki köklü/temel farklılıkların acılarını yaşıyor, vahim sonuçlarını yakından gözlemliyordum. Bu arada dedemiz büyük imamın, iki grup arasında birliği sağlamak için attığı cesur ve kararlı adımlar vardı ki o, bu adımlarla Şia ve Ehl-i Sünnet arasında doğru ilişkiler kurarak, mevcut sıkıntıları aşmayı hedefliyordu. Ancak onun gayretleri; desteğini, taşlaşmış gönüller, mutaassıp insanlar ve bu iğrenç grupçuluğun ticaretini yapanlardan alan İslam dünyasındaki hakim sömürgeci siyasetlerle karşılaştı. İşte o zaman bu işin tehlikesini ve aynı zamanda kutsallığını anlamaya başladım.

Babamın şerefli Necef'te, ulvi bir makamda akşam ile yatsı arasında mihrapta namaz kılarken, din adamı elbiseli bir katil tarafından kurbanlık bir koyun gibi kesilip öldürülmesinin sebebini anlamaya başladıkça, bu göreve olan inancım daha da arttı. Bu Seyyid Ebu'l-Hasen'in ıslah projesinden vazgeçmesi için tasarlanmış emperyalist bir plandı. Fakat Seyyid Ebu'l-Hasen başına gelen bu belaya sabrederek ve sabrının karşılığını Allah'tan umarak, ciğerinin parçası ve insanların kendisine en sevgilisi olan biricik yavrusunun katilini affetti. Böylelikle o, ıslahçılara, Şiilik tarihinin hâlâ unutmadığı eşsiz bir ders vermiş oluyordu. O böyle yaparak şunu ispat ediyordu: Bir ıslahatçının kalbi, fırtınalarla sarsılmaz, musibetlerle zayıflamaz, kin ve intikam alma duygusuna esir düşmezdi. O yüce bir dağ gibi başı dik, bireye ve topluma yerleştirmeyi düşündüğü inancı korumalıydı.

Bütün bunlardan sonra bende, Şia'nın bazı inançlarını ve eylemlerini özellikle de diğer İslam mezhepleriyle ayrılığa sebep olanlarını düzeltme fikrinin oluşması normaldir. Haddi zatında bu düşüncelerin bazısı İslam'ın ruhu ve aklı selimle tenakuz/çatışma halindedir. İnancım odur ki, bunlar, sadece İslam dünyasında değil, bütün dünyada Şia'nın saygınlığını düşürmesi bakımından geçmişte de günümüzde de Şia üzerinde bir vebaldir.

[1]Gaybet-i Kubra,(Büyük Gizlilik) İmamiye Şiasına göre 12.İmam Mehdi'nin h.329/940 yılında gözlerden kaybolması demektir. İmam Mehdi bölümüne bak (Adı geçen kitapta bir bölüm. Çev.)

[2]Bu sözü merhum imam Şeyh Muhammed Huseyn Kâşif el-Ğıta söylemiştir.

Yine inanıyorum ki, sadece sebepleri orta yere koymak problemin çözümü için yeterli olmayacaktır. Aksine, yeryüzünde yaşayan bütün Şiilerden, dünya-ahiret mutluluğuna kavuşmak istiyorlarsa, uymalarını istediğim pratik çözümler sunmamız gerekmektedir. İmamiye Şiası ile diğer İslam mezhepleri arasındaki ayrılıklar konusunda yaptığım çalışmalarımda ulaştığım kesin sonuç şudur ki; bu iki grup arasındaki ayrılığın sebebi, Rasulullah (sav)'ın vefatından sonra hilafet sorunu ya da İmam Ali'nin hilafete daha ehil olması değildir. Çünkü büyük bir grup olan ve milyonlarca taraftarı olan Zeydiyye Şiası, Rasulullah'tan sonra Ali'nin hilafete daha ehil olduğunu düşünmekle beraber; Ehl-i Sünnet'le bir uyum, kardeşlik ve muhabbet içerisindedir. Öyleyse İmamiye Şiası ile diğer İslam mezhepleri arasındaki ihtilafta temel sebep, hilafet konusu değil, Şia'nın ilk üç halife ile ilgili tutumları ve onları kötülemeleridir. İmamiye Şiası, Zeydiyye Şiasında ve diğer bazı mezheplerde görmediğimiz bu tutumdan vazgeçip, Zeydiyye'nin yolunu takip etseydi, ihtilaflar azalacak ve ayrılık noktalarını çözme daha kolaylaşacaktı. Fakat İmamiye Şiası ilk üç halife ile ilgili kötüleme ve onları değersiz görme yolunu tercih etmiştir. Fitne de buradan çıkmıştır.

Gençliğimden beri meyilli olduğum tashih/düzeltme görevini yerine getirmede bana güç ve başarı vermesi; ilim ve basiret ilham etmesi için gece gündüz Allah'a dua ediyordum. İşte bu salih dualarımın neticesi, bugün dünyanın dört bir yerinde bulunan Şia'ya sunduğum **eş-Şîa ve't-Tashîh: es-Sırâ' beyne'ş-Şîa ve't-Teşeyyu'** adlı bu kitabımdır.

Bu, Şia'ya bir çağrıdır ki, kaynağı Allah'a, sonsuz İslam Çağrısı'na, Müslümanlar ve insanın onuruna olan mutlak imandır. Yine bu, Şia ile diğer İslam mezhepleri arasındaki mezhebi ihtilafı sonsuza ve kıyamete kadar ortadan kaldırma yönündeki büyük ıslah yollarına davet eden bir çağrıdır. Bu bir Allah'tan yardım dileme ve Şia'yı 1200 yıldır devam eden derin uykusundan uyandırma çığlığıdır. Bu günümüze değin Müslümanlar arasındaki temel çatışmanın öyküsüdür. Bu, Şia'ya üzerindeki yılların tozunu silkmesi ve onun dinsel, düşünsel ve toplumsal hayatta çok geri kalmasına sebep olan mezhebi iktidarları beklemeksizin ayağa kalkması için, aklın ve imanın bir çağrısıdır. Keza inancım ve görevim, beni, milyonlarca Şiî'ye bu kitabı okumalarını hararetle tavsiye etmeye sevk ediyor.

"Artık kim doğru yola gelirse, yalnız kendisi için gelmiş olur; kim de saparsa ona de ki: Ben sadece uyarıcılardanım." 27.Neml 92

TAKİYYE

Mutlak manada şuna inanıyorum: Dünya'da, Şia kadar, takiyye fikrini ve uygulamasını kabul edip kendini zelil kılan, aşağılayan başka bir toplum yoktur. Bu noktada samimiyetle Allah'a dua ediyor ve Şia'nın kendisine bırakın takiyyenin uygulamasını, düşünülmesini bile yakıştıramadığı günü bekliyorum!

Şiî kitaplarında geçtiği, bir kısım İmami alimin temellerini attığı ve Büyük Gizlilik (Gaybet-i Kubra)'den bu satırların yazıldığı ana kadar sürdürülen şekliyle tam bir Şiî takiyye anlayışının ne anlama geldiğini tasavvur etmek gerçekten de benim için çok zor.

Şia takiyye yaparak, ona inanarak ve uygulamasını caiz görerek, kendinin şehitlerin efendisi ve devrimcilerin önderi olan Hz.Hüseyin'in taraftarı olduğunu nasıl iddia ediyor, anlamıyorum. Asırlar boyunca önderlerinin çizmiş olduğu portreye göre Şia inançlarındaki bu garip çelişkiyi de anlamıyorum. Bir bakıyorsunuz, imamlarının yaşantısının kendilerine delil olduğuna inanıyorlar. Fakat iş, takiyye olayına gelince bunu umursamıyorlar ve özellikle de diğer İslam mezheplerinin önünde takiyye ile amel etmenin gerekliliğinden bahsediyorlar.

Allah rahmet etsin bazı alimlerimiz takiyyeyi savunmaya çalıştılar.[3] Fakat Şiî alimlerin bahsettikleri ve bazı liderlerin üzerinde kafa yordukları takiyye, kesinlikle bu manada değildir. Takiyye, bir şey söylemen ama içinde farklı bir şeyi gizlemen; diğer İslam toplumları önünde bir ibadeti –inanmaksızın- yapman sonra evinde inandığın şekilde o ibadeti eda etmendir. Çizilen şekliyle

---

[3] Büyük Şii alim Seyyid Muhsin el-Emin –Allah rahmet eylesin- *eş-Şîa beyne'l-Hakaik ve'l-Evhâm* adlı kitabının 168. sayfasında takiyyeyi, şöyle diyerek savunmuştur: Takiyyeye delil, akıl ve nakildir. Akıl, takiyye ile zararın önlenmesine cevaz vermiş ve bilakis, böyle bir durumda, gerekliliğini ortaya koymuştur. Takiyye konusunda bütün akıl sahipleri fikir birliğine varmışlardır.Yüce Kur'an ve Sahih Sünnet de buna hüküm vermiştir. Mesela Kur'an'da Ali İmran 28. ayet bu delillerdendir. Bu ayette "Müminler, müminleri bırakıp da kafirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kafirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır…" buyrulmuştur.

İmam Razi bu ayetin tefsirinde şunu söylemiştir: Takiyye ancak dostluk ve düşmanlık durumlarında caizdir. Dinin izharını ilgilendiren bir konuda caiz olabilir. Ancak zararı bir başkasına olacak şekilde olan ölüm vs. gibi durumlarda kesinlikle caiz değildir.

Şafii mezhebinde, Müslümanlar arasında takiyye; şayet Müslümanlarla müşrikler arasında bir problem ortaya çıkarsa canı koruma adına helal olur. Takiyye canı korumak için caizdir. Acaba malı korumak için de caiz midir? Rasulullah'ın "Müslümanın saygınlığı, kanının dokunulmazlığı gibidir" ve "Kim malından dolayı öldürülürse şehittir" hadislerine nazaran mümkündür.

Kuleynî'nin, *Usûlu'l-Kafi*'de rivayet ettiğine göre İmam Bâkır şöyle demiştir: Takiyye, kan dökülmemesi için helaldir. Kan akacaksa o takiyye değildir.

takiyye fikrinin doğuşunu ve İmamiye Şiası'na nispet edilmesini izah etmeden önce, Şia imamlarının özel ve genel hayatlarına biraz bakmamız zorunludur. Böylece hem onların takiyye fikrinden ne kadar uzak olduklarını ve bu fikri hoş görmediklerini görebilelim hem de Şia imamlarının yapmadıkları takiyyeyi, kendilerine uyanlara emretmiş olmalarının makul olmadığını bilelim.

Önceki bölümde[4] İmam Ali'nin hayatında, gerçekler karşısında ne kadar açık-seçik olduğunu zikrettik. Burada tekrarına gerek görmüyoruz.

Şia'nın ikinci imamı[5] olan oğlu Hasan'a gelince, o, takiyye ve insanları aldatma konusunda insanların en mesafeli olanıdır. Muaviye ile yapmış olduğu barış/sulh anlaşması bunun delilidir. Hasan'ın barış yapması devrimci bir harekettir ve o zaman onu çevreleyen genel görüşe karşı bir başkaldırıdır. İmam Hasan, babasının taraftarları arasında barış istemeyenlerin bir çoğundan büyük bir itiraz ve muhalefet görmüştür. Hatta İmam Ali'nin taraftarlarının önde gelenlerinden olan Süleyman b. Surad, İmam Hasan'a 'Selam sana ey müminlerin en zelili!' diye hitap etmiştir.

İmam Hasan zamanında barış karşıtları çok oldukları gibi güçlüydüler. Onlardan bir çok sıkıntıya maruz kaldı, fakat bunlar onu yolundan çevirmedi, kahramanca bir direniş/karşı koyuş gösterdi.

Şimdi sormak lazım, 'Eğer Hasan'ın düşüncesinde takiyyenin yeri olsaydı, acaba Muaviye ile mi anlaşır, yoksa Müslümanların seçilmiş meşru halifesi olarak biat edene kadar, Muaviye ile savaşması gerektiğini telkin edenlerin çağrısına mı uyardı?

Sonra Yezid b. Muaviye'ye karşı ayaklanan İmam Hüseyin'in sırası gelir. O, kendisine Rasulullah'ın şehrinde kalmasını tavsiye eden ve Irak'a gitmesine mani olmaya çalışanların nasihatlerini dinlemedi. Hz. Hüseyin'in devrimci hareketini inceleyen herkes gayet iyi bilir ki, Hüseyin daha bu savaşa çıkmadan kendisinin, çocuklarının ve taraftarlarının şehit olacaklarını, ailesinden bazılarının esir alınacağını çok açık bir şekilde biliyordu. Bu nedenle Hüseyin, Muharrem ayının 10.gecesi yanındakileri topladı ve onlara, yarın savaş olacağını ve kendisinin kesinlikle öldürüleceğini söyleyerek, biat aldıklarından dileyenlerin o karanlık gecede savaş meydanını terk edebileceklerini açıkladı. Onlara şöyle demişti:

---

[4] Adı geçen kitabın "İmamet ve Hilafet" başlıklı kısmına atıfta bulunmaktadır.(Çev.)

[5] Rasulullah'ın bu seçkin ehl-i beytinin "Şia İmamları" olarak isimlendirilmesi mecazidir. Çünkü bütün Müslümanlar Rasulullah'ın ehl-i beytine saygı duyarlar ve onları salih birer önder olarak görürler.

“Gece develerinize binin ve evlerinize dönün.”

Gidenler gitti, kalanlar ise, Hüseyin ile birlikte şehit olmak ve isimlerini unutulmayacaklar arasına yazdırmak için kaldılar.

Böylesine bir devrimde Şia, acaba takiyye ile ilgili bir iz ya da takiyyeyle ilgili en küçük bir durum görüyor mu?!

Hz.Hüseyin’den sonra, Seccâd (çok secde eden) lakaplı oğlu İmam Ali gelir. O da Kerbela kıyımında orada bulunmuş, ancak kendisini yatağa mahkum eden hastalık sebebiyle savaşa katılmamıştır. Babasının öldürülmesinden sonra, diğer esirlerle beraber zincirlere vurulmuş olarak Kerbela’dan Şam’a götürülür. Kuşkusuz kan ve gözyaşıyla dolu o hüzünlü sahne, Muharrem’in onuncu günü şahit olmuş olduğu zillet ve aşağılık, esirlerle beraber Kerbela’dan Şam’a götürülürken gece gündüz hep aklındaydı. Belki bundan dolayı İmam Seccâd kendini ibadete verdi. Gece gündüz o kadar çok ağlıyordu ki, kendisine Bekkâ (çok ağlayan) lakabı takılmıştı.

İmamın kalbini sıkan o ebedi hüznün neticesi olarak onun sözlerinde ve hutbelerinde, her namazdan sonra minberlerde dedesi İmam Ali’ye sövmeye hâlâ devam egemen Emevi hilafetini eleştirmesi doğaldı. İmam Seccâd bize hepsi bir kitapta toplanmış ve Seccâdiye Kitabı (es-Sahîfe es-Seccâdiyye) diye isimlendirilmiş elli dört dua bırakmıştır.

Bu duaları okuyan herkes, takiyyenin İmam Seccâd’ın kalbine ne kadar uzak olduğunu bizzat görür. Çünkü İmam dualarında, hem metin hem de içerik itibariyle egemen Emevi hilafetini yerle bir etmiş, eleştirmiştir.

O dualar, gerçekten de İslam devrimlerinin hacim olarak en büyüğü, zaman olarak da en kısası olan bir olaya şahit olmuş İmam’dan sadır olan, devrimsel nitelikte dualardır. Her ne kadar o kanıyla bu devrime katılamamışsa da keskin bir kılıç gibi diliyle katılmıştır. İşte size İmam Seccâd ile ilgili bir sahne daha; o, Kabe’yi tavaf etmektedir ve hacılar da ona saygılarından ve şerefinden dolayı yol açmaktadırlar. O sırada Halife Hişam b. Abdülmelik bütün bu olanları görmektedir. O da tavaf etmektedir, ancak insanlar onunla ilgilenmemektedir. İmam, halifeyi görür ve ona aldırış etmez. İmama ve insanların İmama gösterdikleri saygıya öfkelenen halife, bilmiyormuş gibi sorar: “Kim bu?”

Halife, Seccâd’ı göstererek sormaktadır. Kader, şair Ferezdak’ın o sırada orada bulunmasını takdir etmiştir. Ferezdak, halifeye hitaben ‘Asma‘ Kaside-si’ni söyler:

Senin, “Bu kim?” demen onun zararına değildir.

Senin inkar ettiğin kişiyi, Arap da bilir Acem de.
Bu, Allah'ın kullarının hepsinden hayırlı olan birinin oğludur.
Muttaki, temiz, alim İmam
Rukun bilse kimin onu öpmeye geldiğini
Onun ayaklarının altında olmayı dahi kabul ederdi.
Hayasından ve heybetinden ses çıkarmaz
Ancak tebessüm ettiğinde konuşur.

Kim, İmamla, olaydan ötürü sinirlenen egemen halifenin, bu kuru buluşmalarına dikkatlice bakarsa, takiyyenin İmama gidecek bir yol bulamadığını kesinlikle bilir.

Sonra Caferiyye fıkhı diye adlandırılan fıkıh ekolünü kuran İmam Bakır ve oğlu İmam Cafer'e sıra gelir. Bu iki imam Medine'de Rasulullah (sav)'ın mescidinde ders vererek, fikirlerini beyan ediyorlar ve Ehl-i Beyt'in mezhebini korkusuzca yayıyorlardı. Bâkır, Emevi yönetimini, Cafer Sâdık ise Emevi yönetiminin sonuyla Abbasi yönetimin başlarını görmüştü. Bu iki yönetim iki imamla da ihtilaf halindeydi ve Ehl-i Beyt fıkıh okulunu tanımıyorlardı. Fakat iki imam, bir çok fakih ve alim karşılarında olmasına rağmen, görevlerini yerine getirdiler. Böylece iki imam, kendileriyle ihtilaf halinde olan yönetimden korkmaksızın görevlerini ifa ettiler.

Bazı Şia ravilerinin, İmam Sâdık'tan –onun ve taraftarlarının ihtiyaç duymadıkları bir zamanda- takiyyenin Şia'ya vacip olduğuyla ilgili rivayetlerde bulunması gariptir. Çünkü İmam, Allah Elçisi (sav)'nin mescidinde, etrafında binlerce öğrenci ve dinleyici olduğu halde ders veriyordu. Merak ediyorum, böylesi genişlikte ve öğrencisi bol bir fıkıh okulu, nasıl oluyor da takiyyeyi benimsiyor?! Kurduğu fıkıh okulunun esaslarını Müslümanların önünde, içlerinde samimiyetle seveni ve sevmeyip benimsemeyeni de olduğu halde ortaya koyan İmam Cafer ne tür bir takiyyeyi kullanmıştır?!

Cafer'in oğlu İmam Musa, Abbasi halifesi Harun Reşid ile uyuşmuyordu. Bundan dolayı senelerini, halifenin Bağdat'taki hapishanesinde geçirdi. Şayet İmam Musa, takiyye yolunu tutsa ve amca oğlu olan halifeyi aldatsaydı, aralarındaki akrabalıktan dolayı başına gelmiş olan gelmezdi.

Hilafet, Abbasi halifelerinden Memun'a geçince, o, İmam Musa'nın oğlu Ali Rıza'yı kendinden sonra hilafetin varisi/veliahd tayin etti. İmam Ali Rıza, İmamiye Şiası'nın sekizinci imamıdır. Şu kadar var ki, İmam, Memun hayat-

tayken vefat etti ve hilafet Abbasiler'de devam etti. İmam Rıza'nın vefatından sonra Halife Memun kızı Ümmü Fadl'ı, İmam Rıza'nın oğlu Muhammed Cevad ile evlendirdi. O bunu, kendisiyle Ehl-i Beyt arasındaki sevgi kesilmesin diye yapmıştı. Baba ve oğul, birincisi hilafetin varisi, diğeri halifenin dünürü/akrabası olan iki imamdan hiçbiri de takiyyeye ihtiyaç duymadılar. Şia'dan, takiyyeyi amaçlarına ulaşacakları bir vesile kılmalarını da istemediler.

İmam Cevad'dan sonra Şia'nın onuncu ve on birinci imamları olan Ali ve oğlu Hasan el-Askerî'ye sıra gelir. Her ikisi de Abbasi yönetiminin başkentinde yaşadılar ve Mütevekkil ile oğlu Mu'tasım'ın hilafetlerine tanık oldular. İki imamın evi ziyaretçilerle doluyordu. Onlar da Müslümanların dini işlerini görüyorlar, Ehl-i Beyt'in mezhebini yayıyorlardı. Bu iki imamın hayatını inceleyen, bunların da takiyyeden uzak olduklarını görür. Halifenin gözleri ikisi üzerinde olmasına, hareketlerini ve gerçekte Abbasi yönetimine karşı olan Ehl-i Beyt mezhebine çağrılarını gözetlemesine rağmen, iki imam da buna aldırış etmeksizin, görevlerini yerine getirmede doğru yolu takip ediyorlardı.

Özel Şii bir anlayış olarak doğan takiyye fikrinin; hicri 4. asır ortalarında, on ikinci imamın gaybetini/kaybolmasını ilandan sonra olduğunu ortaya koymak için, Şia imamlarının hayatlarından bu kısa örnekleri verdik. Bu 4.asır, aynı zamanda Şia-Şiileşme çatışmasının başladığı yıllar olup, Şia'nın; mezhebi, siyasi ve fikri önderlerinin gizli çalışmayı, egemen Abbasi hilafetini ortadan kaldırmak için bir araç olarak benimsedikleri ve mevcut yönetimin meşru olmadığını ilan ettikleri zamandır. Ali ve Ehl-i Beyt'ine taraftarlık/teşeyyu' fikrine, bu fikre büyük destek sağlayacak yeni bir unsurun izafe edilmesi normaldi. Tam da bu sırada daha önce de söylediğimiz gibi, hilafet anlayışına, ilahi nassla/delille tayin fikri izafe edildi. O zamandan beri de bu nassla tayin düşüncesi akidede önemli bir yer edindi. Şunu söyleyebiliriz; mezhepsel gizli çalışma; takiyyenin, dini bir düşünceye sahip olup da onu egemen otoritenin ya da Müslüman çoğunluğun önünde söylemekten çekinen herkesin uygulaması gereken şer'i bir ödev olarak ortaya çıktığı asırda başlamıştır. O bakımdan, Gaybet-i Kubra'dan sonra ortaya çıkan mezhepsel-Şiî önderliklere arka çıkmada, takiyyenin büyük rolü olmuştur. Takiyye ile bu liderlikler, egemen yönetimden güvende olarak gelişmeye devam etmiştir. Nitekim maddi destek de bu önderliklere takiyye kılıfı altında ulaşmıştır. İşte takiyye anlayışı, Şiî düşünce ve ibadet hayatına bu şekilde asırlar boyunca girmiş, Şiî Kişilik'in oluşumunda hazin bir karakter/yapı kazanmıştır. Benim şundan hiçbir şüphem yok; takiyye, nerede olursa olsun, Şiî toplumların fikri, toplumsal ve siyasi geri kalmışlıklarının temel sebeplerinden biridir. Takiyye, kanlarına işlemiş ve onları oldukları

gibi görünmekten menetmiştir. Hatta Şiî İran'da, egemen otorite gerçek Şia olduğu zaman bile, İran halkı sultanın/yöneticinin zulmünden ve baskısında kurtulmak için; takiyyeye dini bir görev gibi sarılıyor, açıktan söylediğinin aksini içinde tutuyordu. Böylece Şiî İran halkı da diğer Şiîler gibi çift şahsiyetli olmakla temeyyüz ediyordu.

Kesinlikle inanıyorum ki; takiyye, -Allah bu düşünceyi yok etsin- Şia'nın diğer İslam mezheplerinden uzak durmasında büyük bir rol oynamış, Şia'nın beri olduğu ve Allah'ın hakkında bir delil indirmediği bir takım garip ve acayip iftiralara maruz kalmasına sebep olmuştur. Fakat Şia'yı bu itham ve suçlamalara karşı savunmak da, Şia'nın takiyye yapmakla meşhur olması ve her şeyi gizlemekle suçlanması dolayısıyla çok zordur. Beni en çok üzen ve içimi daraltan şey, Şiî düşüncesindeki takiyyenin bütün insanları aşıp, mezhep önderlerinin kalplerinin derinliklerinde yer edinmiş olmasıdır. Bu nedenle biz Şia'nın bu liderliklerden kurtulmasını istemekteyiz. Eğer dini önder, insanları takiyye adı altında, söz ve fiil olarak aldatmayı kendisi için uygun görüyorsa, diğer insanların düzelmesi nasıl beklenebilir?!

Bu satırları yazdığım şu vakitte ve insan ayaklarının aya bastığı bir devirde, yine iyi veya kötü, insan inançlarını savunan düşünce ve ifade hürriyetlerinin mukaddes sayıldığı bir zamanda; Şii toplumu, önderlerinin yönetiminde, takiyye dolayısıyla içi dışı farklı, kapalı bir şekilde yaşıyor. Şia mezhebine sokulmuş bidatlerden bir çoğu hakkındaki görüşünü açıkça söyleyebilecek bir Şiî önderin dünyada bulunabileceğini zannetmiyorum. Söyleyemez, çünkü daha önce bu bidatleri uygulamasını istediği halktan korkar. Çünkü bu bidatler yapıla yapıla, artık halkın varlığının bir parçası olmuştur. Bir örnek olmak üzere, ezandaki üçüncü şehadeti (eşhedu enne aliyyen veliyyullah-Ali'nin Allah'ın velisi/dostu olduğuna şehadet ederim) inceleyelim. Şiî mezhep imamları bunun bidat olduğunu, Hz.Muhammed (sav) ve Sahabe devrinde, hatta İmam Ali ve diğer Şia İmamları zamanında mevcut olmadığı konusunda ittifak ederler. Onlar, kim bu sözü, 'Şeriat'ta varid olmuştur inancıyla' ezanda okursa haram bir amel işlemiş ve dine bir bidat sokmuş olur diye de icma etmişlerdir. Bütün bunlara rağmen onlardan hiç kimse cesaret edip, ne konuşmasında ne de yazısında buna işaret ediyor. Yine hiçbir Şiî önder ortaya çıkıp bütün Müslümanlara, Şia ve Ehl-i Sünnet arasında hakim olan ayrılığın hakikatini ve onu ortadan kaldırmaya yönelik çabadan bahsedemiyor.

Daha önce de söylediğimiz gibi, Şia ile Ehl-i Sünnet arasında var olan en önemli ihtilaf konularından biri, Şia'nın ilk üç halifeye, Sahabeye ve Rasulullah

(sav)'in bazı eşlerine saldırmasıdır. Eğer bu engel, var olan ayrılıklar listesinden kaldırılmazsa, iki grup arasındaki anlaşmazlık sonsuza kadar devam edecektir. Ne İslamî kongreler faydalı olacak, ne yumuşak ıslah sözleri bir işe yarayacak, ne de ıslahatçıların konuşmaları; akıllarda, gönüllerde, kitaplarda ve insanların fısıltılarında olan kin ve öfkeyi ortadan kaldıracaktır.

Bu konuda dahi mezhebin ileri gelenleri takiyye yapmakta ve saldırı ve küfür edilmesi konularına çözüm sadedinde, bunları Şia'nın cahil tabakasına nispet etmektedirler. Halbuki İmamiye Şiası'nın ravi, hadisçi, alim ve fakihlerinin kitapları bu sözleri zikretmiş, oradan da bütün Şiilerin kalplerine ve dillerine geçmiştir. Acaba burada suç, halkın mıdır yoksa alimlerin mi?

Şiî mezhebin dini önderlerinden eski-yeni hiçbirinin; halifelere saldırı ve aklı selimin yanlış olduğuna hükmettiği, imamdan sadır olduğunu düşünmediği konularda, imamlara yalan isnatlarda bulunan Şiî kitaplarındaki rivayetleri bir elekten geçirdiğini sanmıyorum. Halbuki bütün Şiî mezhep alimleri, dayandıkları kitaplarda bu mezheple ilgili konularda doğru olmayan yalan rivayetlerin olduğu hususunda ittifak ederler. Bu kitapların muhtevasında sedefin yanı sıra çömlek, doğrunun yanı sıra yanlış-zayıf rivayetler de vardır derler. Buna rağmen bu önderler anılan rivayetleri düzeltmek yolunu tutmazlar. Eğer bizim Şiî önderlerimiz cesaretli davransalar ve omuzlarındaki ihtilafı kaldırma sorumluluğuna inansalardı, bu ayrılığın bütün sorumluluğunu üzerine alır ve bu tür rivayetleri kitaplardan ve Şia'nın aklından çıkarmaya çalışarak İslam tarihinde yeni bir sayfa açmış olurlardı. Bunun iyiliği de bütün Müslümanlara olmuş olurdu.

Vakıa, takiyyenin meşru görülmesinde yatmaktayken, sorumluluktan kaçış ve yükü gerçeklerden kaçma adına insanlara yükleme ise esef edilecek bir şeydir.

Bu satırları yazdığım şu anda İmamiye Şiası'nın, dini işlerinde takiyyeyi uygulayan binlerce yazarı vardır. Bunlar, beraberlerinde Hz. Hüseyin'in toprağını taşıyorlar, kendi mescitlerinde üzerine secde ettikleri halde diğer İslam mezheplerinin mescitlerinde bunu gizliyorlar. Yine birçoğu Sünnilerin mescitlerinde cami imamına uyup namaz kılıyorlar, ancak evlerine döndüklerinde bu namazları tekrar kılıyorlar. Bunu da elbette Şia imamlarına nispet edilen takiyye prensibine dayanarak yapıyorlar. Ki Şia alimleri de, bu imamlara dayanarak takiyyenin vacip olduğuna fetva vermişlerdir. İşte bütün bunlardan dolayı biz Şia'yı aşağıdaki tashihe/düzeltmeye uymaya teşvik ediyoruz.

YAPILMASI GEREKEN

Şia, bütün dünyada takiyyeye karşı, inancına ve kendine saygısı olan bir insan gibi konum almalıdır. Ahlak ve erdemin gerektirdiği bir yapıda olmalı; onda çift kişilik, söz ve eylemleri arasında çelişki yaratan, doğruluktan uzak ve samimi bir Müslümanın sahip olması gereken özelliklerle tezat içerisinde bırakan bu takiyyenin bireysel etkilerini iyice düşünmelidir. İnsandan sadır olan bir eylem veya sözde, riya ya da aldatma varsa, kesinlikle orada mantıkla ters düşme, toplumun ya da çoğunluğun davranışlarına ters bir şey vardır. Bu nedenle gerçek müslümana düşen, İslam toplumunun -gizli ya da açık- uygun görmeyeceği söz ve eylemlerden vazgeçmesi ve iki yüzlü, aldatıcı insan görünümünü bırakmasıdır.

Şianın ileri gelenlerine özellikle de aydınlarına düşen; mezhep önderlerini, kendi menfaatleri için insanları sevk ettikleri bu dikenli yoldan dolayı sorgulamalarıdır.

Şia'nın, İslam'ın Müslümanlara farz kıldığı şu ahlaki prensibe gözlerini dikmesi gerekir: Müslüman aldatmaz, dalkavukluk yapmaz, sadece hak-hakikat için çalışır ve aleyhine de olsa ancak doğruyu söyler. İyi amel her yerde iyi, kötü-çirkin amel de her yerde kötüdür.

Yine Şia, şunu da iyice bilsin ki, İmam Cafer Sadık'a nispet ettikleri; 'Takiyye benim ve atalarımın dinidir (geleneğidir)' sözü, sade ve sadece o büyük imama izafe edilmiş bir iftira ve yalandır.

Kurtuluş Savaşında Bektaşiler
Hülya Küçük,
Kitap Yayınevi, İstanbul, Haziran 2003, 422 Sayfa.

*Mustafa Birol ÜLKER**

Eser, S.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Hülya Küçük tarafından Leiden Üniversitesinde Prof .Dr. Erik Jan Zürcher danışmanlığında Doktora tezi olarak yapılan çalışmanın İngilizce olarak 2002 yılında Leiden'de Brill yayınevi tarafından yayımlanan baskısından, bazı ilave ve tashihlerle tercümedir.[1]

Kaynaklar hakkında bilgi içeren giriş kısmından sonra yer alan eserin birinci bölümünde Osmanlı'da Tasavvuf kültürü ve tarikatler ile Bektaşiliğin fonksiyonları hakkında temel ve kısa bilgiler verilmektedir. Bu bölümün araştırma mevzusuyla doğrudan ilişkili olmadığı ama sonraki bölümleri daha iyi anlamak için gerekli oldukları açıktır.

Çalışmanın en önemli bölümlerinden biri olan İkinci Bölümde Millî Mücadele hakkında kısa bilgiler verilmekte, Din, Millîyetçilik ve diğer faktörlerin Millî Mücadele'deki rolleri, Tarikatlerin 1918-1923 arasındaki durumları ve Milli mücadeledeki konumları ile Bektāşîliğin aynı dönemdeki faaliyetleri incelenmektedir.Bu bölümde Millî Mücadele için gerekli altyapının hazırlanması, Padişah, Millî Mücadelenin önderleri, İstanbul ve Ankara Hükümetleri arasında aracılık rolü oynayan birçok güçlü Tarikat liderinin olduğu, Millî Mücadele kar-

*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphane ve Dokümantasyon Müdürlüğü, Müdür Yardımcısı.

[1] Hülya Küçük, The Role of the Bektā<u>sh</u>îs in Turkey's National Struggle, Leiden, Brill, 2002, pp. XXII+408.

şıtı olan Tarikat liderlerininse zayıf ve sayıca az olduğu izah edilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü Bölüm, kitabın asıl konusu olan Milli Mücadele'de Bektaşilerin rolleridir. Dördüncü Bölüm Milli Mücadeleden sonra tarikatlerin, özellikle Bektaşiliğin durum hakkında genel bilgileri, Beşinci bölüm ise çalışmada varılan sonuçları içermektedir. Bu bölümlerde yazar tarafından izah edilmeye çalışılan konular şöyle özetlenebilir: Mustafa Kemal'in, Millî Mücadele yılları sırasında kendi ideolojik yapısına uysun uymasın birçok grup ve nüfuzlu dinî liderin yardımını almak için onlara mektup yazmış veya ziyaret etmiş olduğu Millî Mücade'lenin çok iyi bilinen yönlerinden biridir. Zaten, o yılların nazik şartları içinde ülke içinde yaşayan hiçbir dinî veya etnik topluluğu, en başta Bektâşî ve Alevîleri, yok sayması mümkün değildi. Nitekim, onlara da mektup/telgraflar yazmış ve 23 Aralık 1919'da bütün Bektâşî ve Alevîlerin bağlı bulundukları Hacı Bektaş'ı ziyaret etmişti. Ancak bu ziyaret ve mektuplaşmalar, günümüz bazı yazarlarınca, Mustafa Kemal ve Alevî/Bektâşîler arasında bir ideolojik birlik olarak algılanmıştır. Oysa, belli bir grubun topluca desteği veya karşıtlığı söz konusu olmamakla beraber, hemen bütün tarikatlar Millî Mücadele'yi desteklemişler, Millî Mücadele'ye muhalefet ise genelde şahsî veya küçük gruplarla sınırlı kalmıştı. Daha da önemlisi, taraflı ve akademik olmayan birçok eser, Bektâşîlerin Millî Mücadele'ye ve ardından gelen reformlara desteklerinin, onların saltanat ve hilâfete karşı olmalarının bir sonucu olduğu ve bu sebeble topyekün bir şekilde Millî Mücadele'yi desteklediklerini iddia etmişlerdi. Çalışma bu iddiaları da araştırmaktadır.

Yazar bu araştırmayı yaparken Bektāşîliğin iki kolu da ayrı ayrı incelemiştir. Yazara göre Babagān koluna bakıldığında görünen hem Millî Mücadele lehinde hem de aleyhinde faaliyetleri vardı. Alevîlerin de bağlı olduğu Çelebiyān kolunun faaliyetlerinin analizi biraz daha zor olup Cemaleddin Çelebi Meclis'te ikinci Başkan Vekili olarak yer alarak Meclis'in, kendisine bağlı Bektāşî ve Alevîlerin gözünde meşruiyetine katkıda bulunmuş, hastalığı sebebiyle Meclis'e devam edemediği halde üyeliği düşürülmemiş, me'zun sayılmış; Bektāşî ve Alevîlerin Kuva-yı Millîye'ye katılmalarını teşvik etmiştir. Yüzde yüze yakın bir şekilde Millî Mücadeleyi desteklediği halde kendisine bağlı olan Alevî grupları her zaman kontrol altında tutamamıştır. Yozgat (Çapanoğlu) isyanı ile Dersim ve Koçgiri isyanlarını bastırmak için de hiçbir şey yapmamış olan Çelebiyān Kolu gene de Millîyetçilerin daimi destekleyicileri olarak görülebilir. 5 Mayıs 1338 (1922) tarihli *Hakimiyet-i Millîye*'de yayınlanan deklarasyonu ise Veliyyeddin Çelebiyi diğer liderlerden ayıran bir özelliğe sahiptir, zira hiçbir

lider veya şeyh böyle bir deklarasyon yayınlama gereğini duymamıştır. Tabii bu arada unutulmaması gereken en mühim nokta, Bektāşîlerin Millî Mücadeleyi desteklerken bunu **"Bektāşîligin çıkarları için"** değil, Misāk-ı Millî'yi gerçekleştirmek için yaptıklarıdır **(Misāk-ı Millî'nin de Osmanlı Meclis-i Mebusanında alınmış kararlardan oluştuğu unutulmamalıdır).** Bu konu deklarasyonda da açıkça belirtilmiştir.

Milli Mücadele yıllarında, hem Ankara Hükümeti ve basın, hem de Çelebiler, Bektāşî-Alevî ve Sünnîler arasında ayrımcılık şeklinde anlaşılabilecek tutum ve davranışlardan kaçınmaya çalışmıştır. Mustafa Kemal, hem Sünnî hem de Bektāşî-Alevî liderleri ziyaret etmiş, her iki taraftan da Mücadele için istifade etmeye çalışmıştır. Çelebi Veliyyeddin de deklarasyonda, Hz. Ali'nin "Hulefā-i Rāşidîn" den olduğunu söyleyip Bektāşî-Alevî ve Sünnîler arasında birlik için gayret göstermiştir. Eserin sonunda kısaltmalar, küçük sözlük, iki ek (ki eserde kullanılan bazı belgeler ve önemli bazı zatların hal biyografilerini içermektedirler) ve kaynakça yer almakta ayrıca metin aralarına yerleştirilmiş fotoğraflar da bulunmaktadır. Bu tür çalışmalarda çok önemli bir yeri olan dizin kısmı bu eserde geniş şekilde ele alınmış ve istifadeyi kolaylaştırmıştır.

Sonuç itibarıyle, ufak-tefek hatalara rağmen, eser bu konudaki büyük bir boşluğu dolduracak niteliktedir. Hülya Küçük'ün bu çalışmasına Tasavvuf Tarihi ile ilgili özellikle arşiv vesikalarından da istifade edilerek son dönemlerde yapılan doktora tezlerinin[2] bir devamı olarak bakılabilir.

Eserin tez olarak savunulduktan ve İngilizce yayımının hazırlandığı aşamada *Toplumsal Tarih* dergisi tarafından yazarı ile tezi hakkında söyleşi yapılmış ve derginin Bektaşilik Dosyasının yayımlandığı 97. sayısında yer almıştır. Bu söyleşi ve akabinde tezle ilgili tenkit ve eleştiriler ile yazarın cevabı aynı derginin müselsel sayılarında yayımlanmıştır.[3] Ayrıca Türkiye'nin tanınmış tarihçi-

---

[2] Reşat Öngören, Osmanlılar'da tasavvuf: Anadolu'da sufiler, devlet ve ulema (XVI. Yüzyıl), İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, 448 s.; Sezai Küçük, XIX. Asırda Mevlevilik ve Mevleviler, Doktora tezi, MÜSBE, 2000, 420 s.; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: sufiler, devlet ve ulema (XVII. Yüzyıl), İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001, 584 s.; Hür Mahmut Yücer, XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf, Doktora tezi, MÜSBE, 2001, 652 s.; Ramazan Muslu, XVIII. Asırda Anadolu'da Tasavvuf, Doktora tezi, MÜSBE, 2002, 612 s.

[3] "Hülya Küçük ile Doktora Çalışması Üzerine Söyleşi: Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler", *Toplumsal Tarih*, cilt:XVII/sayı:97 (Ocak 2002) s.42-46; Hülya Küçük, "Veliyyeddin Efendi'nin Beyannamesi", *Toplumsal Tarih*, cilt:XVII/sayı:97 (Ocak 2002) s.46-47; Bilmez Bülent Can, "Bektaşi Dosyası Sonrası Gelen Sorular ve Eleştirilere Cevaplar", *Toplumsal Tarih*, cilt:XVII/sayı:98 (Şubat 2002) s.66.; Hülya Küçük, "Toplumsal Tarih Dergisi Editörüne", *Toplumsal Tarih*, cilt:XVII/sayı:100 (Nisan 2002) s.7.

lerinden Prof. Dr. Mete Tunçay tarafından eseri çeşitli yönlerinden inceleyen bir tanıtım yazısı da yayınlanmıştır.[4] Sayın Mete Tunçay bu yazısında Hülya Küçük'ün eserinde yer alan gereksiz tekrarlar, ufak tefek yanlışlar ve eksiklerden bahsettikten sonra eser hakkında kanaatlerini de şu cümlelerle ifade etmiştir;

Ben kendi payıma en çok, asıl sorun alanına giriş sayılmak gereken ilk bölümden yararlandım. Elbette, Osmanlı'da din adamları, başlıca "ulema" (kadılık ve müderrislik yapan âlimler) ile "meşayih"ten (yani tarikat şeyhlerinden) oluşmaktaydı. Ama, birçokları gibi, benim de kafamda Alevî-Bektaşî ilişkisi bulanıktı. Konunun uzmanı geçinenler yanıldıktan sonra, sadece bir meraklı olarak benim böyle bir durumda bulunmam bağışlanabilir. Dr. Küçük, bu iki kategorinin nerelerde üstüste çakıştığını ve nerelerde biribirlerinden ayrıldığını açıklığa kavuşturuyor. Yazarın önemli bir erdemi, kullandığı kaynaklara eleştirel yaklaşması, Bir başka büyük erdemi de, dengeli çözümlemeler yapabilmesi.

Sayın Hülya Küçük'ü bu titiz çalışmasından dolayı tebrik ediyor, bundan sonra da bu tür eserlerini beklediğimizi ifade ediyoruz.

[4] Mete Tunçay, "Bektaşilik üzerine bir çalışma", *Radikal Kitap*, 15 Ağustos 2003, yıl:3/sayı:126, s.12.